This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

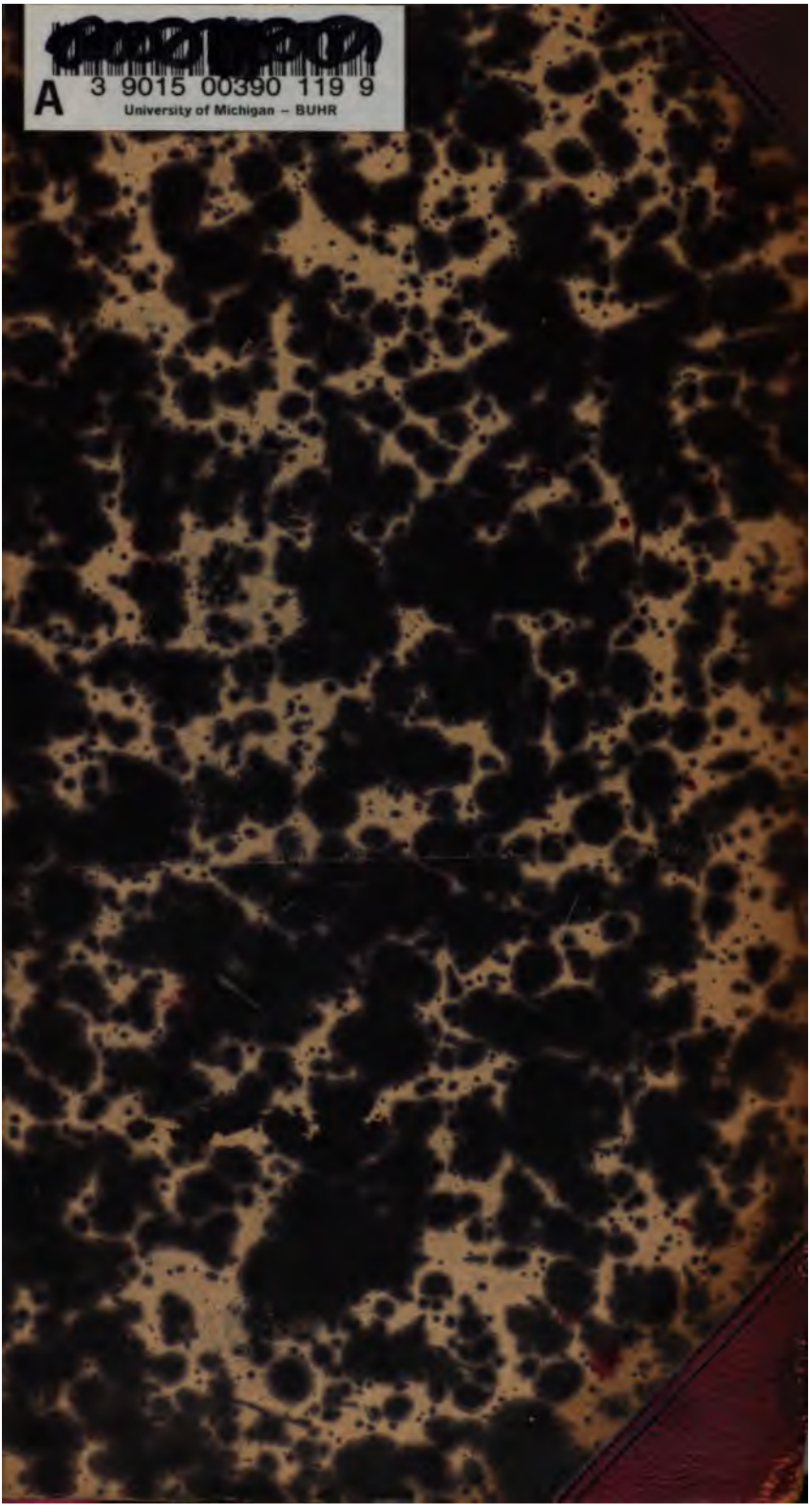
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

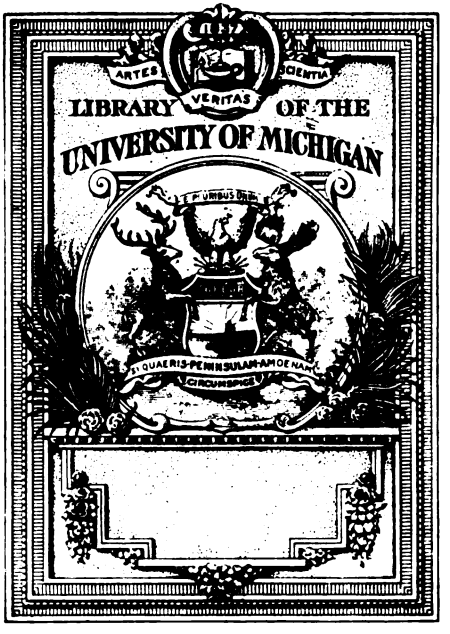
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


A
3 9015 00390 119 9
University of Michigan – BUHR

L.W. SCHMIDT FOREIGN
NEW YORK BOOKSELLER



3
793
.U45

Das Grundprincip

der

Philoſophie,

kritiſch und ſpeculativ

entwickelt

von

Dr. Hermann Ulrici.

Erſter Theil.

Leipzig,
Th. O. Weigel.
1845.

13705

LIBRARY OF THE

Geschichte und Kritik

der Principien

der neueren Philosophie.

Von

Dr. Hermann Ulrici.

Leipzig,
Th. O. Weigel.
1845.

Vorrede.

Ich glaube, daß die Kraft des philoſophiſchen Genius der Deutſchen Nation noch nicht erſchöpft iſt. Wir leben nur in einer Zeit der Reviſion, der Sichtung und Regulirung unſers großen Beſitzthums, in welcher die Kritik nothwendig vorherrſcht, aus welcher aber neue poſitive Schöpfungen hervorgehen werden. Der erſte Theil dieſes Werks, den ich hiermit der wiſſenſchaftlichen Welt vorlege, ſoll einen Beitrag zu dieſer Regulirung geben, indem er das Grundprincip der Philoſophie, d. h. das, was von jeher und zu allen Zeiten Princip der Philoſophie geweſen iſt und ihren Begriff conſtituirt, auf kritiſchem Wege darzulegen ſucht. Was ich im zweiten Theile, der ſpäteſtens künftige Oſtern erſcheinen wird, für die Ausbildung des auf dieſem Principe im Laufe der Zeiten, in fortwährender Entwickelung ſich aufbauenden Syſtems der Philoſophie und damit für die Ausgleichung der beiden uralten, wieder in heftigen Kampf entbrannten Gegenſätze des Realismus (Empirismus) und Idealismus (Rationalismus) zu leiſten geſtrebt habe, mögen Diejenigen, welche

im Strudel der großen praktiſchen Fragen unſerer Tage noch Zeit und Luſt zum Denken haben, mit freundlicher Nachſicht aufnehmen.

Ich bin weit entfernt von der eitlen Illuſion, als ſey, was ich zu geben vermag, die abſolute Philoſophie, das Ende der Welt oder auch nur der Abſchluß eines Weltalters: ich glaube beweiſen zu können, daß es keine abſolute, in irgend einem Sinne abſchließende Philoſophie giebt. Ich weiß daher ſehr wohl, daß meine Arbeit weder nach Inhalt noch Form vollendet ſeyn wird und kann. Ich weiß aber auch, daß ſie das Reſultat langjähriger unermüdlicher Studien, vom redlichſten Streben nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß ausgegangen und durchdrungen iſt. Der Geiſt ernſter wiſſenſchaftlicher Forſchung iſt jedem Kundigen meiſt auf den erſten Blick erkennbar; empfiehlt ſich durch ihn ein Werk, ſo iſt bei den wahren Jüngern der Wiſſenſchaft jede anderweitige Empfehlung überflüſſig. Für ſie bedarf es wenigſtens keiner Winke und Wegweiſer, keiner Verſprechungen, keiner vorläufigen Angabe der gewonnenen Reſultate, keiner Darlegung des ſ. g. Standpunkts, der Richtung, des Zwecks des Verfaſſers oder was man ſonſt in Vorreden beizubringen pflegt, um ſeinem Kinde den Eintritt in die Welt zu erleichtern. Für ſie iſt das Vorreden überflüſſig, weil ſie ſich nichts vorreden laſſen. Und da ich mir nur die Freunde einer ſoliden, beſonnenen, wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu Leſern wünſche, alle Anderen nicht nur nicht herbeiziehen, ſondern ſoweit als möglich von meiner Arbeit fern halten möchte, ſo dürfte es am Beſten ſeyn, meine Vorrede hiermit zu ſchließen.

Nur Ein Wort habe ich noch hinzuzufügen. Neben einer gewiſſen oberflächlichen Halb- und Scheinbildung nimmt das Parteiweſen und die Parteizerriſſenheit in unſerer Zeit ſo überhand, daß es den eben ſo ſittlichen als wiſſenſchaftlichen Geiſt objektiver Forſchung, den Ruhm und das Palladium des deutſchen Volks, mit der Zerſtörung ſeines ſittlichen Fundaments, der Wahrhaftigkeit, ſelbſt zu zerſtören droht. Täglich werden Perſönlichkeiten verdächtigt, Handlungen ohne Kenntniß ihrer Motive geſchmäht, religiöſe Schriften oder Werke der Wiſſenſchaft und Kunſt herabgeſetzt, blos weil ſie nicht dieſer oder jener Partei zugehören oder deren Zwecken hinderlich ſind. Die Conſequenz iſt, daß der Partei zuletzt auch jeder Irrthum, jede Lüge genehm iſt, wenn nur ihre Abſichten dadurch gefördert werden. Ich verkenne nicht die Nothwendigkeit des Kampfes und der Gegenſätze, — wen müßte man auch heutzutage an dieſe alte Wahrheit noch erſt erinnern! — aber ich beſtreite dem Parteikampfe alle und jede Berechtigung auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft. Im praktiſchen Leben, in Staat und Kirche, mögen Parteien unvermeidlich, ja unter Umſtänden von Nutzen ſeyn. Die Wiſſenſchaft dagegen iſt verloren, wenn ſich das Parteiweſen in ſie einſchleicht. Auf ihrem Gebiete darf es keine Gegenſätze geben, mit denen die Subjektivität der Einzelnen, die perſönlichen Intereſſen, Neigungen, Leidenſchaften ſich verſchmelzen, ſondern nur rein objektive Gegenſätze, Gegenſätze der Sache ſelbſt und um der Sache willen, Gegenſätze, die trotz aller Verleugnung der Subjektivität ſtehen bleiben, die aber eben darum in der Sache ſelbſt zugleich immer ſchon aufgehoben ſind. Denn die Sache iſt eben nur die Erfor-

ſchung der Wahrheit, und in dieſer Sache ſind alle wahrhaft wiſſenſchaftlichen Geiſter Eins. Erforſchung der Wahrheit aber iſt Erweiterung, Entwickelung, Ausbildung derſelben: Wahrheit muß immer ſchon erkannt ſeyn, wenn Wahrheit erforſcht, gefunden werden ſoll; jede neue Erkenntniß hat ihre Prämiſſen, die ſelbſt ſchon Wahrheit enthalten müſſen, wenn Wahrheit aus ihnen hervorgehen ſoll. Die Wahrheit iſt mithin kein Alleinbeſitz, keine Erfindung, die Dieſer oder Jener ſeinem Glücke oder Genie zuſchreiben könnte. Nur alſo wer nicht die abſolute Wahrheit ſchon fix und fertig in der Taſche zu haben meint, — d. h. wer nicht die Wahrheit mit ſeiner ſubjektiven Ueberzeugung, ſeinen Bedürfniſſen und Wünſchen verwechſelt, ſondern in redlichem Streben nach ihr forſcht, iſt ein Mann der Wiſſenſchaft; jeder Andre entweder noch nicht reif für die Wiſſenſchaft oder ein Feind derſelben. Auch von dieſen wünſche ich daher, daß ſie ſo weit als möglich von meiner Arbeit fern bleiben möchten.

Halle im September 1845.

H. Ulrici.

Inhaltsanzeige.

Seite.

Einleitung 1

Erſter Abſchnitt. Das Princip des reinen Realismus 4

1tes Kapitel: Erſtes noch unentſchiedenes Auftreten deſſelben 5

§. 1. Baco von Verulam 7
§. 2. Hobbes. Gaſſendi 11

2tes Kapitel: Der reine Empirismus:

§. 3. Locke 12

3tes Kapitel: Uebergang des Empirismus zum Materialismus.

§. 4. Condillac 17
§. 5. Helvetius 19

4tes Kapitel: Der reine Materialismus.

§. 6. Das Système de la Nature 21

Zweiter Abſchnitt. Das Princip des reinen Idealismus 26

1ſtes Kapitel: Der Idealismus in ſeiner noch dualiſtiſchen, mit dem Realismus gemiſchten Geſtalt.

§. 7. Descartes 28

Seite.

2tes Kapitel: Uebergang zum reinen Idealismus.

§. 8. Geulinx 33
§. 9. Malebranche 34

3tes Kapitel: Der reine Idealismus.

§. 10. Spinoza 42

4tes Kapitel: Die Consequenz desselben: der abstrakte Spiritualismus.

§. 11. Leibnitz 66
§. 12. Berkeley 93
§. 13. Uebergang zum Folgenden 103

Dritter Abschnitt. Das Princip des Dogmatismus.

1stes Kapitel: Der Dogmatismus in äußerlich wissenschaftlicher Gestalt: 108

§. 14. Tschirnhausen 111
§. 15. Wolff. 112

2tes Kapitel: Der Skepticismus 143

§. 16. Der scheinbare Skepticismus: De la Mothe le Vayer. Hirnhaimb. Glanvil. Huetius. . . . 146
§. 17. Der halbe Skepticismus: P. Bayle 147
§. 18. Der reine Skepticismus: D. Hume 164

3tes Kapitel: Der Mysticismus 185

§. 19. Gale, More, Cudworth, Parker keine Mystiker 192
§. 20. Pascal 195
§. 21. P. Poiret 200
§. 22. Swedenborg 215
§. 23. St. Martin 225

4tes Kapitel: Der Dogmatismus des s. g. gesunden Menschenverstandes 241

A. Die Schottischen Common-sense-Philosophen . . 243
§. 24. Th. Reid 244
§. 25. J. Beattie. Th. Oswald. D. Stewart . . 255
B. Die Französische und Deutsche Aufklärungs-Philosophie 259
§. 26. Voltaire. Diderot. Rousseau. . . . . —
§. 27. Rüdiger. Buddeus. Crousaz. Crusius . . 268
§. 28. M. Mendelssohn 271
§. 29. Reimarus. Basedow 277
§. 30. Uebergang 282

Seite.

Vierter Abſchnitt. Das Princip des Kriticismus und ſein Kampf gegen den Dogmatismus 288

1ſtes Kapitel: Kants Kritik der reinen Vernunft im Widerſtreite mit ſeinem Dogmatismus der praktiſchen Vernunft.

§. 31. Grundlage der Kantiſchen Kritik 295
§. 32. Kritik der reinen Vernunft 314
§. 33. Kritik der praktiſchen Vernunft 344

2tes Kapitel: Jakobis Glaubensphiloſophie.

§. 34. Seine Kritik des Kantiſchen Kriticismus . . 348
§. 35. Sein Begriff des Glaubens 352
§. 36. Wahres Princip deſſelben 360

3tes Kapitel: Vermittelungsverſuche zwiſchen Kant und Jakobi.

§. 37. K. L. Reinhold 369
§. 38. J. F. Fries 377

4tes Kapitel: Rückfall in den alten Dogmatismus, Skepticismns und Myſticismus.

§. 39. Bouterweck 395
§. 40. Krug 401
§. 41. Van Calker 405
§. 42. G. E. Schulze (Aeneſidemus) 406
§. 43. Eſchenmayer 412

Fünfter Abſchnitt. Das Princip des Dialekticismus 416

1ſtes Kapitel: Der dialektiſche Idealismus (Fichte) . . 418

§. 44. Princip und Methode der Fichteſchen Speculation 419
§. 45. Erſte Geſtalt ſeines Syſtems 432
§. 46. Zweite Geſtalt deſſelben 458

2tes Kapitel: Der dialektiſche Realismus (Herbart) . 488

§. 47. Princip und Methode des Herbartſchen Syſtems 492
§. 48. Herbarts Metaphyſik 509
§. 49. Herbarts Pſychologie 529

3tes Kapitel: Verſuch einer dialektiſchen Ineinsbildung des Idealismus und Realismus (Schelling) 538

§. 50. Erſte Geſtalt des Schellingſchen Syſtems . . 540
§. 51. Zweite Geſtalt deſſelben 563

Seite.

§. 52. Dritte Gestalt desselben 602
§. 53. Schleiermacher 618
§. 54. C. F. Krause 654

4tes Kapitel: Formelle Vollendung des Dialekticismus und Rückfall in den einseitigen Idealismus (Hegel) . . 674

§. 55. Princip des Hegelschen Systems 675
§. 56. Erste Gestalt desselben (Phänomenologie und Logik) 686
§. 57. Zweite Gestalt (Encyklopädie) 695

Schluß. Die gegenwärtigen Bestrebungen der Philosophie 715

Schellings neuste (positive) Philosophie. — J. H. Fichte. — Weiße. — Sengler. — Chalybäus. — Braniß. — George. — Frantz. — Reiff. — Lotze. — Trendelenburg. — Feuerbach 719

Einleitung.

Princip im strengen Sinne des Worts kann nur heißen das schlechthin Erste, der Anfang, der zugleich lebendiger Keim ist, mithin nicht bloß das Fundament, auf dem die Philosophie sich aufbaut, oder der Grundsatz, von dem sie ausgeht, sondern zugleich die Kraft, durch die sie lebt, besteht, sich entwickelt, — durch die sie Philosophie ist.

Ist der Begriff der Philosophie nur Einer, so kann demnach auch ihr Princip nur Eines seyn. Wäre also die Philosophie freie Forschung nach der Wahrheit und nach der Art ihrer Erkenntniß, oder was dasselbe ist, Erforschung der letzten Gründe und Ursachen alles Seyns und Wissens, oder was dasselbe ist, Wissenschaft im höchsten Sinne des Worts, d. h. Wissen, das, wenn es auch nur negativ im Wissen des Nichtwissens oder der Nothwendigkeit des Zweifelns bestände, doch seiner selbst gewiß, über sich und seine Gründe Rechenschaft zu geben vermöchte; — so würde das Eine Princip derselben in Dem bestehen, was das Wesen der Forschung, der Erkenntniß, der Wissenschaft ausmacht, oder wodurch die Forschung eines Resultates fähig und gewiß, wodurch sie also Forschung, wodurch die Erkenntniß Erkenntniß, die Wissenschaft Wissenschaft ist. —

Sind die mannichfaltigen philosophischen Systeme, die historisch aufgetreten sind, mit Recht Systeme der Philosophie genannt worden, so muß nothwendig allen Ein Gemeinsames, Allgemeines einwohnen, wodurch sie ein Recht auf den gemeinsamen Namen haben. Dies Allgemeine muß mit dem innersten Wesen, dem Einen Begriff und dem Einen Principe der Philosophie zusammenfallen. Denn nur was daran Theil hat, kann philosophisch heißen, und nur das Eine, wodurch die Philosophie Philosophie ist, kann das Allen Gemeinsame seyn. Das wahre Princip der Philosophie muß daher von jeher Princip gewesen seyn, allen

Systemen bewußt oder unbewußt, explicite oder implicite zu Grunde gelegen haben.

Soll also das Princip der Philosophie selbst erst festgestellt werden, so ist zunächst nach jenem Einen, Gemeinsamen aller Systeme zu forschen, d. h. es ist zunächst auf dem Wege der Kritik nachzuweisen, daß in Wahrheit alle Systeme auf Einem Fundamente stehen, auf Ein Princip zurückweisen, jedes nur durch dasselbe Eine als System zu Stande kommt, und daß also die vielen, verschiedenen Principien in ihrer Verschiedenheit nicht wahrhaft principiell, sondern, wenn sie überhaupt einen Werth haben sollen, nur Momente oder Consequenzen des Einen Grundprincips seyn, nur an ihm ihre Gewißheit und Wahrheit haben können.

Eine solche Kritik, die sonach eine Reduction der bisherigen Principien auf das Eine allgemeine Grundprincip, eben damit aber zugleich eine Deduction des Letztern aus der kritischen Auflösung jener wäre, ist nicht nur an die Geschichte der Philosophie als an ihren Stoff gewiesen, sondern würde zugleich selbst eine Geschichte ihrer Principien seyn, die Reihenfolge derselben in ihrem Zusammenhange darstellen. Als Kritik der verschiedenen Principien hat sie nicht die Systeme selbst, sondern eben nur ihre Principien, und die Durchführung derselben nur so weit in Betracht zu ziehen, als in ihr zugleich sich kund giebt, ob und wiefern das Princip eines Systems Anfang und Basis der Wissenschaft zu seyn, und den von ihm aus gewonnenen Resultaten Gewißheit und Wahrheit zu verbürgen vermöge. Wären mithin mehrere, ihrer Durchführung oder ihren Resultaten nach verschiedene Systeme auf dasselbe Princip gegründet, so würden sie in der Kritik sämmtlich nur Eine Stelle erhalten können. Auch folgt in diesem Falle von selbst, daß unter ihnen dasjenige System, welches ihr gemeinsames Princip in größter Reinheit erfaßt und in schärfster Consequenz entwickelt hat, vorzugsweise Gegenstand der Kritik seyn müßte.

Eine solche Kritik zu geben, ist die Absicht des ersten Theiles dieser Schrift. Sie beschränkt sich indeß auf die Systeme der neueren Philosophie seit Baco und Descartes, theils aus äußern Gründen, deren Anführung nicht hierher gehört, theils weil, wie sich zeigen wird, die Geschichte der antiken (Griechischen) Philosophie im Wesentlichen dieselben Principien durchläuft, welche, nur schärfer und klarer gefaßt, den Gang der neueren

leiten. Deshalb schien es am zweckmäßigsten, nur die Systeme der neuern Philosophie einer ausführlichen Kritik zu unterwerfen, die der antiken dagegen nur andeutungsweise in Parallele mit jenen zu stellen, die der mittelalterlichen Philosophie endlich ganz unberücksichtigt zu lassen; letzteres nicht nur darum, weil die Scholastik in offenbarer Abhängigkeit von der antiken Philosophie steht, sondern vornehmlich weil sie nur innerhalb und zum Besten der Herrschaft des Glaubens philosophirt, und daher im Grunde durch alle ihre verschiedenen Systeme hindurch nur auf Ein einziges Princip (das des geoffenbarten Wissens — des Mysticismus) sich basirt. Alle übrigen Principien hebt sie wenigstens sogleich selbst wieder auf, oder erstickt deren Entwickelung, und zeigt damit, daß sie noch nicht freie Forschung, und daher trotz des Tiefsinns der Anschauungen, des Reichthums der Gedanken und des Scharfsinns ihrer Unterscheidungen, nur der Uebergang zur neueren Philosophie ist. —

Eine solche Kritik vermag nun aber für sich allein nur negativ das Eine allgemeine Grundprincip festzustellen. Denn wenn auch alle bisherigen Principien der Philosophie auf ein einziges sich reduciren, so folgt doch daraus noch nicht, daß dieses das allein mögliche, wahre, unwandelbare Princip der Philosophie sey. Auf den ersten Theil dieser Schrift, auf die Kritik, muß daher nothwendig ein zweiter folgen, in welchem das kritisch festgestellte Grundprincip sich selbst positiv als das alleingültige, allgemeine, schlechthin nothwendige ausweist. Und da demnach die ganze Schrift in ihren beiden Theilen nur die Selbstbegründung dieses absoluten Princips und somit selbst bereits Philosophie ist, so muß sie schließlich nachweisen, nicht nur, daß das von ihr festgestellte Princip auch im Stande sey, das ganze System des philosophischen Wissens zu tragen, d. h. sich selbst zum System zu entwickeln, sondern auch, daß sie selbst von Anfang bis zu Ende nur auf eben diesem Principe beruhe.

Hieraus ergiebt und rechtfertigt sich die allgemeine Gliederung des Ganzen von selbst. Ueber die Stufenfolge der Entwickelung des ersten Theils, zu dem wir uns unmittelbar wenden, können wir uns alle Vorerinnerungen ersparen: sie ist durch den Gang der Geschichte selbst bestimmt, und diese duldet keinen Widerspruch.

Erſter Theil.

Kritik der bisherigen Principien der neueren Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Das Princip des reinen Realismus.

Iſt die Philoſophie und das philoſophiſche Wiſſen kein unbewußtes, unmittelbares Fürwahrhalten, ſondern nur das ſeiner ſelbſt bewußte, durch Rechenſchaft über ſich ſelbſt vermittelte, begründete Wiſſen; ſo kann die Philoſophie als ſolche erſt auf dem Punkte der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes hervortreten, da derſelbe an ſeinem unmittelbaren Fürwahrhalten irre geworden, dieſes ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner Betrachtung und Unterſuchung macht, nach dem Grunde der Gewißheit deſſelben, und ſomit nach einem Principe ſeines Wiſſens überhaupt zu fragen beginnt. Die Philoſophie hat daher hiſtoriſch jenes unmittelbare Wiſſen (Glauben) zu ihrer Vorausſetzung, zugleich aber iſt ſie in ihrem Anfange die Aufhebung dieſer Vorausſetzung. Oder was daſſelbe iſt, das unmittelbare Wiſſen, weil es in ſeiner Unmittelbarkeit und Bewußtloſigkeit noch nicht ſeiner ſelbſt gewiß und damit zugleich auch kein Wiſſen iſt, hebt ſich ſelbſt auf, und iſt in dieſer Aufhebung der hiſtoriſche Anfang der Philoſophie.

Da nun aber das Wiſſen ein Wiſſendes und ein Gewußtes, ein Subjekt und ein Objekt vorausſetzt, und nur durch die Einigung beider Seiten zu Stande kommt, ſo mußte das Princip deſſelben zunächſt in der Tiefe dieſes Verhältniſſes geſucht, das Wiſſen ſeinem Grunde nach nur von jener oder dieſer oder von beiden Seiten zugleich abhängig gedacht werden. Der unmittelbare Ge-

genſatz der ſubjektiven gegen die objektive Seite iſt der des ſubjektiven Geiſtes gegen die Welt der Erſcheinungen. Weil aber der Geiſt zunächſt und unmittelbar empfindende Seele, ſinnlich wahrnehmender Geiſt iſt, und in dieſem erſten, unmittelbaren, durch die Empfindung bedingten Wiſſen als von der Außenwelt abhängig erſcheint; ſo kann auch die Philoſophie, d. h. der auf ſein unmittelbares Wiſſen reflektirende Geiſt, den Grund des Wiſſens zunächſt nur auf der Seite der Objektivität finden.

Das hiſtoriſch erſte Princip der Philoſophie, die erſte Geſtalt und Bildungsſtufe derſelben, iſt demnach der reine Realismus oder der Realismus in der Form des Empirismus. Realiſtiſch iſt im Allgemeinen jede Philoſophie, die das Wiſſen durch ein Andres als das Denken, durch ein vom Geiſte Unabhängiges, *Reales*, vermittelt werden läßt.

Erſtes Kapitel.

Erſtes, noch unentſchiedenes Auftreten des reinen Realismus.

§. 1. Der reine Empirismus iſt nichts anderes als jenes erſte unmittelbare Fürwahrhalten des unmittelbar Gegebenen, aber in die Sphäre der Philoſophie erhoben, d. h. er iſt die erſte unmittelbare Geſtalt des Wiſſens überhaupt, ſofern es durch Reflexion auf ſich zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gekommen, ſich in ſeiner Geneſis zu erfaſſen und damit ſich ſelbſt zu begründen ſucht. Demgemäß erklärt er das Afficirtwerden der empfindenden Seele durch die äußern Objekte für den alleinigen und allgemeinen Grund alles Wiſſens. Er geht daher einerſeits von der Gewißheit der Exiſtenz äußerer gegebener Objekte, andrerſeits von der Afficirbarkeit der Seele durch dieſelben aus, und leitet von dieſen beiden Faktoren alles Wiſſen ab. Dieſes iſt ihm deshalb nur unmittelbare ſinnliche Erfahrung oder doch durch bloße Abſtraktion von den ſinnlichen Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorſtellungen vermittelt: die bloße Senſation iſt ihm die letzte und eigentliche Quelle alles Wiſſens. Denn wenn er auch die Reflexion des Bewußtſeyns in ſich, die Selbſtbeſpiegelung in ſeinen Thätigkeiten für eine zweite Quelle des Wiſſens — des beſondern Wiſſens von der Exiſtenz und den Qualitäten der Seele — anerkennt, ſo iſt ihm dieſe Quelle

doch nur eine secundäre, und hat die Senſation zu ihrer Vorausſetzung. Denn der Geiſt muß erſt thätig ſeyn, bevor er ſich in ſeiner Thätigkeit reflektiren kann, und zur Thätigkeit kommt er nur vermittelſt jenes paſſiven Afficirtwerdens durch die Außendinge. Außerdem iſt dem reinen Empirismus jene Reflexion des Geiſtes auf ſich ebenfalls nur Wahrnehmung, durch die Affektion des ſ. g. innern Sinnes vermittelt. Seine unmittelbare immanente Conſequenz, ſeine Kehrſeite, iſt daher der Materialismus. Letzterer iſt in der That nur der Empirismus des objektiven Seyns, jener der Empirismus des ſubjektiven Wiſſens: rein empiriſtiſch gefaßt, iſt nothwendig alles Seyn materiell, der Geiſt nur eine feinere Materie; — denn ſein Wiſſen (Bewußtſeyn — Selbſtbewußtſeyn), das ſein Weſen ausmacht, iſt durch äußere Einwirkung der materiellen Welt verurſacht, kann alſo von ſeiner Urſache nicht weſentlich verſchieden ſeyn; — und umgekehrt iſt, rein materialiſtiſch gefaßt, als durch äußere Einwirkung (Druck und Stoß ꝛc.) hervorgerufen, alles Wiſſen bloß empiriſch. —

Die antike und die neuere Philoſophie haben principiell denſelben hiſtoriſchen Ausgangspunkt: dem Principe nach iſt die erſte Geſtalt, in der die Philoſophie hiſtoriſch auftritt, dort wie hier der reine Empirismus. Allein dort erſcheint derſelbe als Materialismus oder als Empirismus des Seyns, hier als Senſualismus oder Empirismus des Wiſſens. Dieſe uranfängliche Differenz bleibt in der ganzen weiteren Entwickelung das charakteriſtiſche Kriterium für den Geiſt beider. Bei den Griechen bezeichnet die Geburtsſtunde der Philoſophie denjenigen Zeitpunkt, da der Geiſt an dem Seyn deſſen, was er bisher unmittelbar für wahr gehalten, (an der Exiſtenz der Volksgötter und ihrer mythiſchen Thaten und Schickſale) zu zweifeln anfing; die moderne Philoſophie dagegen beginnt mit dem Zweifel an dem unmittelbaren (geoffenbarten) Wiſſen. Jene iſt durchgängig auf die Erforſchung des Seyns, der Objektivität, der realen Welt, dieſe dagegen auf die Erforſchung des Wiſſens, der Subjektivität, des Geiſtes gerichtet. Dort iſt daher mit der Thatſache des Seyns zugleich thatſächlich und unmittelbar das Wiſſen gegeben; hier dagegen folgt aus der Selbſterkenntniß des Geiſtes erſt die Möglichkeit oder reſp. Unmöglichkeit der Erkenntniß der Dinge und damit des Wiſſens. Dort treten deshalb die verſchiedenen philoſophiſchen Principien objektiv als Begriffsbeſtimmungen der Dinge, hier dagegen ſubjektiv als Be-

griffsbestimmungen des Wissens auf. Selbst der antike Scepticismus hat insofern einen objektiven Charakter, als er von der Wandelbarkeit und Ungewißheit des Seyns aller Dinge ausgeht, und davon die Ungewißheit des Wissens nur ableitet. Man kann daher die antike Philosophie als einseitigen Objektivismus, die moderne als ebenso einseitigen Subjektivismus bezeichnen; wobei sich indeß von selbst versteht, daß beide Seiten keineswegs abstrakt auseinanderfallen, vielmehr wie sie als Gegensätze sich gegenseitig fordern, so geht die antike Philosophie von der Objektivität zur Subjektivität, vom Seyn zum Wissen, die moderne umgekehrt vom Wissen zum Seyn über. Beide haben als Entwickelungsepochen der Philosophie das Wissen als selbstbewußtes, begründetes, wahres Wissen zu ihrem Ziele; aber der Weg, den sie einschlagen, ist verschieden, die Principien, von denen sie ausgehen, fallen auf die entgegengesetzten Seiten.

Wenn daher der alte Thales das Wasser für die Substanz der Dinge, den Urgrund des Seyns erklärte, so ist das nur die erste, einfachste, rohste Form des Empirismus in der objektiven Gestalt des Materialismus. Zu jenem Satze konnte er nur auf dem Wege rein empirischer Forschung gelangen: denn das Wasser ist eine ganz concrete, empirische Existenz. Die Gewißheit des empirischen Wissens ist daher die stillschweigende Voraussetzung seines Philosophirens; nur darum, weil er gar nicht an ihr zweifelt, tritt sie auch gar nicht in den Kreis seiner Forschung ein. Und nur darum weil ihm das Wissen ausgemachtermaßen ein rein empirisches ist, ist ihm auch alles Seyn ein rein materielles*).

Daß demnach die antike Philosophie mit dem reinen Empirismus beginnt, kann keinem Zweifel unterliegen. Hinsichtlich der neueren Philosophie hat man gestritten, ob Baco von Verulam oder Descartes an den Anfang derselben zu stellen sey. In Wahrheit sind Beide als Begründer derselben, aber auch beide zugleich nur als vermittelnde Uebergangspunkte zu dem reinen, wahren Anfange anzusehen. Beide sind Begründer: denn beide machten zuerst

*) Daß Cicero (de Nat. Deor. I, 10.) oder vielmehr sein Gewährsmann Phädrus schwerlich richtig referire, wenn er den Thales lehren läßt: Deum esse eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret, daß vielmehr diese Einmischung eines Demiurgen wahrscheinlich eine spätere Uebertragung sey, hat neuerdings A. B. Krische (Forschungen auf d. Gebiete d. alt. Philos. Bd. I: Die theologischen Lehren der Griech. Denker. Göttingen 1840) dargethan.

mit entschiedener Energie die Freiheit der Forschung und damit das Princip der Philosophie überhaupt geltend, brachten sie zuerst zur Anerkennung, und führten von ihr aus, jener den realistischen, dieser den idealistischen Standpunkt ergreifend, zuerst ein System des Wissens auf. Baco ist daher nur darum vor Descartes zu nennen, weil er der Zeit nach früher ist, und weil sein Princip dem natürlichen historischen Anfange der Philosophie, dem reinen Empirismus, näher steht, d. h. weil er, obwohl nicht reiner Empiriker, doch zuerst auf den Weg vorurtheilsfreier empirischer Forschung zurückleitete. Allein eben darum fällt zugleich der Anfang weder in sein noch in Descartes' System, das seinerseits ebensowenig reiner Idealismus ist. Beide sind gleichsam nur der Anfang zum Anfange, d. h. zum ersten Gliede einer Reihe besonderer, auf der freien Forschung ruhender Principien. Dieses erste Glied selbst ist erst Locke's reiner Empirismus.

In Wahrheit hat daher die neuere Philosophie einen doppelten Anfang. Dieser scheinbare Widerspruch findet seine Lösung einfach darin, daß das Ende des 16. Jahrhunderts nicht, wie das Zeitalter des Thales, die erste Geburtsstätte der Philosophie war, die moderne Philosophie nicht wie die Griechische von vorn anfing, sondern theils an der Scholastik, theils und insbesondere an der antiken Philosophie eine mächtige, einflußreiche Vergangenheit zu ihrer Voraussetzung hatte. Als sie daher ihren eignen Boden, jene Freiheit und Selbstständigkeit als conditio sine qua non ihrer Existenz sich errungen hatte, begann sie nicht sogleich mit dem reinen, nur in die Zukunft weisenden Anfange, sondern ihr Anfang war nothwendig zugleich Resultat ihrer Vergangenheit. Daher ist ihr Anfang nothwendig in sich selbst antithetisch, einerseits als der Beginn einer neuen Zeit auf das Princip des Empirismus gegründet, andrerseits als das Ende einer alten, zugleich den Zweifel an der empirischen Erkenntniß und damit den Gegensatz des Empirismus, den Idealismus in sich enthaltend. Baco ist in der That nicht minder Idealist als Descartes Empiriker oder Realist. Dieser in sich antithetische Anfang trug nun aber eben als Anfang (als Keim) die entgegengesetzten Principien nicht als reine, entfaltete Gegensätze, sondern in unentwickelter, chaotischer Mischung in sich. Daher konnte dann die weitere Entwickelung nicht sogleich zu einer Vermittelung der Gegensätze, sondern zunächst nur zu ihrer Scheidung, zur Entgegenstellung der-

ſelben in der vollen Reinheit und Entſchiedenheit des Widerſpruchs führen, — d. h. jener erſte, in ſich antithetiſche, unklare Anfang leitete durch mannigfaltige Zwiſchenglieder zunächſt zu dem einfachen reinen Anfange, dem rein empiriſtiſchen Principe Locke's hinüber.

Baco erklärt zwar, daß die Wiſſenſchaften nur von der Erfahrung aus in ſicherem Fortſchritt ſich entwickeln und neu gegründet werden können (Nov. Org. I, aph. 97.). Nur zwei Wege gebe es und könne es geben zur Erforſchung und Findung der Wahrheit: Der eine fliege ſogleich von der ſinnlichen Wahrnehmung und den Einzelheiten zu den allgemeinſten Axiomen hinüber, um von letzteren aus die (zwiſchen dem Einzelnen und Allgemeinen) in der Mitte liegenden zu finden. Der Andere dagegen gehe zwar ebenfalls von der ſinnlichen Erfahrung und dem Einzelnen aus, ſteige aber ſtetig und ſtufenweiſe zu dem Allgemeineren auf, um erſt zuletzt bei den allgemeinſten Axiomen anzugelangen. Dieſer allein ſey die wahre, aber bisher unverſuchte Bahn (ibid. I, 19.) Die Naturphiloſophie, die dieſem Erkenntnißwege gemäß in die Naturgeſchichte, Phyſik und Metaphyſik ſich theile, und deren wahre Methode die Induction ſey (ibid. I, 69. 105. 117. 127. Augm. Scient. II, c. 3. 4. 5.), iſt eben daher die magna mater scientiarum, von der alle Künſte und Wiſſenſchaften ausgehen (Nov. Org. I, 79 sq.). Alles Wiſſen fängt alſo von der Erfahrung an. Allein zugleich erklärt Baco ausdrücklich: Die vage und nur ſich ſelbſt folgende (d. i. von keiner Methode geleitete, kein Ziel vor Augen habende) Erfahrung ſey ein bloßes Herumtappen (mera palpatio — Nov. Org. I, 100.). Der Weg zur Erkenntniß der Wahrheit fällt ihm in Eins zuſammen mit der Methode zur Auffindung der allgemeinen Axiome (ib. I, 19.). Das wahre Wiſſen iſt ihm nur das Wiſſen nach Urſachen (per causas — ib. II, 3). Wer indeß die Urſache eines Phänomens nur in gewiſſen einzelnen Fällen wiſſe, deſſen Wiſſenſchaft ſey immer noch ſehr unvollkommen: nur wer die univerſellen Formen erkannt habe, umfaſſe die Einheit der Natur in ihren verſchiedenſten Geſtalten (ib. II, 17). Dieſe Formen aufzufinden iſt ihm daher das wahre Ziel der menſchlichen Wiſſenſchaft (ib. II, 1). Sie ſind ihm die Geſetze und Beſtimmungen der natura naturans, eines Actus puri, durch welche die Natur erſt geordnet, conſtituirt wird, nicht ein Andres ſondern die Sache

selbst (res ipsissima), und von dieser nur verschieden wie das Seyn (Wesen) von der Erscheinung, das Innere vom Aeußern. Wenn es Jemandem scheinen sollte, daß diese Formen etwas Abstraktes seyen, und Heterogenes verbinden und vermischen, dem wirft er einen von der Gewohnheit und gewissen Meinungen befangenen Geist vor, und behauptet: es sey absolut gewiß, daß das Heterogene und Fremdartige in die Form oder das Gesetz zusammengehe (ib. II, 13. 17.) Die Metaphysik, die es mit der Erforschung der Form, des Zweckes, der Endursachen zu thun habe, und nicht bloß, wie die Physik die Existenz, die Bewegung und natürliche Nothwendigkeit in der Natur supponire, sondern auch den Geist und die Idee (De augm. scient. III, c. 4), ist ihm daher die höchste Wissenschaft.

Aus allen diesen Sätzen leuchtet zur Evidenz ein, daß Baco die Erfahrung nur gelten läßt, sofern von ihr aus die Erkenntniß des Einen und Allgemeinen, der Gesetze, Endursachen, Formen gewonnen wird. Jene Gewißheit, daß das Heterogene und Fremdartige (Mannichfaltige) in die Einheit der Form oder des Gesetzes zusammengehe, entspringt nicht aus der reinen Empirie: diese giebt vielmehr nur von der Existenz des Einzelnen Kunde. Wenn daher nach Baco die wahre Methode aller Wissenschaften nur in der Induction, d. h. darin besteht, von dem Einzelnen stetig und ohne Ueberspringung der Mittelglieder zum Allgemeinen aufzusteigen, so ist diese Methode offenbar keineswegs eine rein empirische Auffindung der Wahrheit. Soll sie nicht im Einzelnen stecken bleiben, so muß der Forscher nothwendig den Begriff des Einen und Allgemeinen, das Ziel seiner Forschung, bereits haben. Um die allgemeinen Gesetze, Endursachen, Formen aus der Mannichfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen ausscheiden zu können, muß er bereits wissen, daß und was ein allgemeines Gesetz, eine Endursache, eine universelle Form sey. Das Allgemeine läßt sich aber weder sehen noch hören; sein Begriff, das Wissen und die Gewißheit seiner Realität hat nothwendig eine andere Quelle, — d. h. Baco setzt stillschweigend neben der Erfahrung noch einen andern Faktor des Wissens voraus. Er scheut sich daher auch nicht rein aprioriſche Sätze aufzustellen: so z. B. daß es für die erste Materie und deren Kraft und Thätigkeit keine Ursache in der Natur geben könne; daß das primum Ens nicht weniger wahrhaft existiren müsse, als was von ihm ausfließe; daß es zum Wesen desselben

als des Princips gehöre, die Dinge nicht nur aus sich zu erzeugen, sondern auch in sich aufzulösen ꝛc. (**Parmen. Teles. et Democr. Philos. p. 650. 653. 659. Nov. Org. I, 48.**) Der Inhalt dieser und ähnlicher Sätze, die sich nicht sinnlich wahrnehmen, ja nicht einmal aus empirischen Instanzen folgern lassen, war ihm nicht weniger gewiß und wahr, real und objektiv, als das Einzelne der empirischen Erkenntniß. —

Baco ist mithin in der That nicht bloßer Empirist, sondern zugleich Idealist, aber beides in unklarer, unentwickelter Form. Aposteriorisches und apriorisches Wissen fließen ihm noch in einander; ihr Verhältniß bleibt völlig unbestimmt, und der Epirismus hat nur insofern das Uebergewicht, als Baco seinen Worten, obwohl keineswegs dem Geiste nach, allerdings alles Wissen von der empirischen Erkenntniß des Einzelnen ableitet. Aus jener Unklarheit und Unentschiedenheit enspann sich daher zunächst ein eben so unklarer Kampf des Empirismus und Idealismus, der eben nur das Ringen der neueren Philosophie, die Gegensätze zu scheiden, und zunächst den Empirismus in der völligen Reinheit seines Princips herauszustellen, bezeichnet.

§. 2. Auf der Seite des Letzteren fochten besonders Thom. Hobbes und Peter Gaßendi. Beide betraten zwar im Wesentlichen denselben Weg, den später Locke einschlug. Allein bei Hobbes, obwohl er bereits den Empirismus in abstrakter Reinheit als ausgesprochenen Materialismus faßt, erscheint die Theorie so roh, entbehrt so aller näheren Begründung und Durchführung, daß sie nur Widerspruch von allen Seiten hervorrief. Gassendi dagegen, indem er zwar alle Erkenntniß (auch die **notitia, quam mente habemus**) aus der sinnlichen Erfahrung entspringen ließ, zugleich aber letztere auf die Wahrnehmung des sinnlichen Zeichens beschränkte, die Erkenntniß der verborgenen Sache (des Wesens) dagegen aus dem Verstande und seinen Urtheilen und Schlüssen (**ratiocinando**) herleitete (**Logica II, canon V.**), hob das reine Princip des Empirismus, indem er es aufstellte, zugleich wieder auf. Denn ist die Erkenntniß des Verstandes, obwohl er seine selbstgemachten Vorstellungen (z. B. von Giganten und Pygmäen ꝛc.) nur durch Composition, Ampliation oder Imminution, seine allgemeinen Begriffe nur durch Aggregation oder Abstraktion von

den sinnlichen Wahrnehmungen formirt (ib. I, can. III. sq.), doch zugleich objektive Erkenntniß der verborgenen Sache, des innern Wesens, das er sich durch seine Urtheile und Schlüsse erschließt; so ist in dieser Thätigkeit des Schließens, trotz ihrer Beziehung auf die empirisch gegebene sinnliche Erscheinung, doch offenbar eine eigenthümliche, selbstständige Erkenntnißquelle gesetzt, ein Wissen, das seinen Ursprung (ortus) nicht in der Erfahrung hat. Bei Gassendi schlägt mithin die innere Unklarheit der Bacoschen Theorie zum offenbaren, wenn auch unbewußten Widerspruche mit sich selber aus. —

Zweites Kapitel.

Der reine Empirismus.

§. 3. So ist es denn erst John Locke, der das Princip des Empirismus in größter Reinheit erfaßt und philosophisch durchgeführt hat. Locke beginnt bekanntlich mit einer ausführlichen Widerlegung der Lehre von den dem menschlichen Geiste eingebornen Ideen oder Principien, wobei er sich theils auf die Erfahrung, theils auf die Widersprüche beruft, in die jene Theorie sich verwickelt. Er schließt diese Einleitung mit einer Erklärung, wie man zu der Annahme eingeborner Ideen gekommen sey, und mit der Bemerkung, daß man nicht erwarten möge, die Principien, die er selbst im Folgenden seiner Theorie zu Grunde legen werde, durch zwingende, unleugbare Demonstrationen begründet zu finden: er appellire vielmehr für die Wahrheit derselben an Jedermanns eigne vorurtheilslose Erfahrung und Beobachtung. (An Essay conc. hum. understanding B. I. chap. 4, sect. 24. 25.)

Die s. g. Principien, auf die er demnächst seine Theorie gründet, sind nun folgende: „Da jeder Mensch sich bewußt ist, daß er denkt, und da das, womit sein Geist im Denken beschäftigt ist, die Ideen (im weitesten Sinne des Worts) sind, so ist es außer Zweifel, daß der Mensch in seinem Geiste mannichfaltige Ideen (Vorstellungen) hat, wie sie durch die Wörter Weiße, Härte, Süße, Bewegung, Mensch, Elephant ꝛc. bezeichnet werden. Die Frage ist mithin, wie kommt er zu ihnen? Giebt es keine angebornen Ideen, und nehmen wir also an, der Geist sey ursprünglich so zu sagen ein weißes Papier, ohne alle Schriftzeichen, ohne

irgend eine Idee, ſo kann die Antwort nur lauten: Auf die Erfahrung iſt all' unſer Wiſſen gegründet, von ihr leitet es letztlich ſich ſelbſt her, d. h. unſere Beobachtung, entweder auf äußere ſenſible Objekte, oder auf die Operationen unſeres Geiſtes gerichtet, iſt es, die unſern Verſtand mit dem ganzen Material des Denkens verſieht. Demnach unterſcheidet ſich die Erfahrung oder Beobachtung 1) in die Senſation, die von den Sinnen abhängige Quelle der Ideen, — die ſinnliche Erfahrung — die näher darauf beruht, daß unſere Sinne, beſchäftigt um einzelne ſenſible Objekte, dem Geiſte mannichfaltige beſtimmte Perceptionen von Dingen zuführen (convey), gemäß der verſchiedenen Art und Weiſe, wie dieſe Objekte ſie afficiren. 2) in die Reflexion, — die geiſtige Erfahrung, — die in der Wahrnehmung der Operationen unſeres mit den (durch die Senſation bereits) erlangten Ideen beſchäftigten Geiſtes beſteht. Dieſe Operationen, wenn der Geiſt dazu kommt darauf zu reflektiren und ſie zu betrachten, ſtatten den Verſtand mit einer andern Klaſſe von Ideen aus, die er nicht von den äußern Dingen gewinnen konnte, mit den Ideen nämlich der Perception, des Denkens, Glaubens, Zweifelns, Wiſſens, Wollens und aller der verſchiedenen Thätigkeiten des Geiſtes. Dieſe zweite Quelle iſt zwar nicht eigentlich Sinn, indem ſie nichts mit äußeren Objekten zu thun hat, doch aber etwas ſehr Aehnliches, das paſſend genug innerer Sinn genannt werden kann. Zu dieſer Art von Ideen kommt der Menſch weit ſpäter als zu jenen der Senſation, weil ſie obwohl den Geiſt fortwährend paſſirend, doch nicht genügend tiefe Eindrücke machen, um klare, beſtimmte, dauernde Ideen in ihm zurückzulaſſen, bevor er nicht nach innen auf ſich ſelbſt ſich wendet und ſeine Operationen zu Objekten ſeiner Betrachtung macht. (Ibid. B. II. ch. 1, s. 1—4. 8. Vergl. ch. 18, s. 17.) — Locke leitet alſo conſequenter Weiſe auch das Bewußtſeyn des Geiſtes über ſich ſelbſt und ſeine Thätigkeiten von der Erfahrung, von den „Eindrücken" ab, die dieſelben auf ſeinen „innern Sinn" machen. —

Dieſe ſ. g. Principien bilden nun das Thema, das Locke in ſeiner weitläuftigen Abhandlung über den menſchlichen Verſtand durchführt, und in deſſen Durchführung ſeine ganze Philoſophie beſteht. Alles Folgende dreht ſich um den Beweis, daß und wie alle Ideen des menſchlichen Geiſtes aus jenen beiden ſ. g. Quellen entſpringen, und zwar theils als ſimmple Ideen unmittelbar aus

der Senſation und Reflexion oder beiden zuſammen, theils als complexe Ideen (modes, substances, relations —) durch Combination, Abſtraktion, oder Entgegenſtellung und Vergleichung von ſimplen Ideen unter einander und mit compleren, mithin vermittelſt der Operationen des Verſtandes entſtehen. Die compleren Ideen, vom Verſtande willkührlich (voluntarily) gebildet, haben daher nach Locke keine objektive Realität; dieſe, d. h. ein correſpondirendes äußeres Daſeyn, kommt vielmehr nur den ſimpeln Ideen zu, aus denen jene gebildet worden. Den abſtrakten Begriff einer allgemeinen Subſtanz z. B. formiren wir uns nur, indem wir uns einbilden (imagine), daß eine gewiſſe Anzahl ſimpler Ideen, die wir ſtets mit einander verbunden finden, nicht ohne ein Subſtrat, in welchem ſie ſubſiſtiren, zuſammen beſtehen können (ib. ch. 23, 5. 1. 2.). Aehnlich verhält es ſich mit den Begriffen von Urſache und Wirkung, Identität und Verſchiedenheit ꝛc. (ib. ch. 26. 27.). — Locke iſt in der That in der Durchführung jener ſeiner ſ. g. Principien eben ſo conſequent als erſchöpfend. —

Allein eben dieſe Principien ſind, wie Locke ſelbſt anerkennt, wiederum nur Befund der Erfahrung und Beobachtung. Indem Locke für ſeine Behauptung, daß alle unſere Vorſtellungen, all' unſer Wiſſen, aus der Erfahrung und Beobachtung entſpringe, ſich wiederum nur auf die Erfahrung und Beobachtung beruft, erſcheint ſeine ganze Theorie nur auf ſich ſelbſt baſirt. Soll die Erfahrung, das empiriſche Wiſſen, darthun, daß alles Wiſſen empiriſch ſey, ſo beweiſt in Wahrheit das empiriſche Wiſſen nur ſich ſelbſt als das alleinige Wiſſen. Das ſich ſelbſt Beweiſende iſt aber nur das ſeiner ſelbſt Gewiſſe, das die Gewißheit ſeiner ſelbſt in ſich ſelbſt trägt, d. h. es iſt Eins mit dem Denknothwendigen, oder mit demjenigen Wiſſen, das auf der im Denken immanenten Denknothwendigkeit beruht. Denn nur das Denknothwendige iſt durch ſich ſelbſt gewiß, weil das Denken Alles, nur nicht ſich ſelbſt bezweifeln kann, und mit ſeiner Selbſtgewißheit auch die Gewißheit deſſen, was es nothwendig denken muß, unmittelbar geſetzt iſt. Mit andern Worten: Indem das empiriſche Wiſſen angeblich ſich ſelbſt als das alleinige erweiſen ſoll, ſo wird damit der Satz: Alles Wiſſen beruht auf Erfahrung, für eine Denknothwendigkeit erklärt. Denn Darthun, Erweiſen heißt nur Zeigen, daß Etwas ſo und nicht anders gedacht werden könne. Der Empirismus muß mithin ſein Princip und

damit ſich ſelbſt entweder für unerwieſen und unerweisbar, und alſo für ungewiß erklären, oder ſich auf die Denknothwendigkeit berufen; — d. h. er ſetzt, indem er ſich ſelbſt ſetzt und die Gewißheit und Wahrheit ſeiner ſelbſt behauptet, in Wahrheit ſtillſchweigend das Denken und eine ihm immanente Denknothwendigkeit voraus: dieſe iſt das Princip ſeines Princips und aller ſeiner Behauptungen; er ſelbſt iſt nur Moment, Ausdruck und Manifeſtation derſelben.

Daſſelbe Reſultat ergiebt ſich aus der näheren Betrachtung des Lockeſchen Satzes, daß alles Wiſſen auf Erfahrung beruhe, jeder Menſch bei unbefangener Selbſtbeobachtung es ſo und nicht anders finden werde. Locke ſpricht dieſen Satz zwar nur in der Form ſubjektiver Ueberzeugung aus. Allein einerſeits kann dieſe Ueberzeugung ſelbſt nur auf der Gewißheit, daß es ſich ſo und nicht anders finden könne, d. h. auf der ihr immanenten Denknothwendigkeit beruhen; andrerſeits muß Locke jenen Satz als ſchlechthin gewiß und wahr ſeiner Theorie vorausſchicken. Denn ſonſt würde er nur von ſeinem Wiſſen reden können, und ſeine Theorie gar nichts von dem menſchlichen Wiſſen an ſich ausſagen, d. h. ſich ſelbſt als Theorie vernichten. Daß nun aber das Wiſſen aller Menſchen auf der Erfahrung beruhe, kann nicht wiederum aus Erfahrung gewußt werden. Letztere, wie Locke ſelbſt behauptet, gewährt dem Verſtande nur einfache Ideen, Vorſtellungen von einzelnen Dingen oder einzelnen Thätigkeiten des Geiſtes; mit dem Allgemeinen hat ſie nichts zu ſchaffen; der Begriff des Allgemeinen wie die allgemeinen Begriffe werden vielmehr erſt vom Verſtande ſelbſt willkührlich durch Abſtraktion gebildet, und entbehren deshalb der Realität und Objektivität. Kann alſo jener allgemeine Satz nicht von der Erfahrung herühren, und ſoll dennoch das, was Locke aus ſeiner Erfahrung über ſein Wiſſen ausſagt, allgemein von der Erfahrung aller Menſchen gelten, d. h. behauptet der Empirismus, daß die Erfahrung nur das Einzelne zum Gegenſtande habe, und nimmt er doch zugleich für ſein Grundprincip die Allgemeingültigkeit in Anſpruch; ſo kann offenbar eben dieſes Grundprincip nicht blos auf der Erfahrung beruhen. Seinen eignen Behauptungen gemäß wäre es vielmehr als Produkt des Verſtandes anzuſehen. Dann aber käme ihm keine Objektivität und Realität zu. Wird ihm nun dennoch dieſe beigelegt, ſo muß ſie entweder unmittelbar durch ſich ſelbſt gewiß ſeyn,

oder aus einer andern von der Erfahrung verſchiedenen Quelle entſpringen. Das heißt: der reine (einſeitige) Empirismus, indem er ſein Princip für das alleinige, allgemeine erklärt, hebt vielmehr daſſelbe als Princip auf, und weiſt auf ein andres höheres zurück, das ihm in Wahrheit, ſtillſchweigend und unbewußt zu Grunde liegt, und nur in dem Denken und deſſen immanenter Nothwendigkeit beſtehen kann. —

Endlich ſetzt der Empirismus die wirkliche (reale, objektive) Exiſtenz äußerer Dinge bloß voraus. Denn da er von der Gewißheit, daß „die Menſchen in ihrem Geiſte Ideen haben, weil jeder ſich bewußt iſt, daß er denkt und denkend mit Ideen beſchäftigt iſt," d. h. da er von der Gewißheit deſſen ausgeht, was das Bewußtſeyn in ſich findet; ſo kann er in Wahrheit nur behaupten, daß er Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorſtellungen von allerlei Dingen und deren Eigenſchaften, zugleich aber die Empfindung oder Vorſtellung in ſich finde, daß dieſe Dinge außerhalb des Bewußtſeyns exiſtiren: er kann nur die Empfindung oder Vorſtellung einer äußern Exiſtenz, nicht aber die wirkliche äußere Exiſtenz derſelben behaupten. Die Gewißheit der letzteren und damit die Gewißheit ſeiner Behauptung, daß die äußern Dinge vermittelſt ihrer Einwirkung auf die Sinne den Verſtand mit Ideen ausſtatten, kann er conſequenterweiſe ebenfalls nur für einen Befund des Bewußtſeyns erklären, und demgemäß behaupten, daß dieſe Gewißheit durch die Reflexion aufgefaßt (percipirt), eine Idee des Verſtandes ſey. Allein danach wäre immer nur die Idee dieſer Gewißheit vermittelſt der (inneren) Erfahrung gewonnen. Die Gewißheit ſelbſt dagegen könnte weder von der geiſtigen noch von der ſinnlichen Erfahrung hergeleitet werden, ſondern wäre vielmehr die Vorausſetzung, unter der allein ſowohl die Senſation als die Reflexion, mithin die Exiſtenz der Erfahrung überhaupt und damit das Princip des Empirismus behauptet werden könnte. Dieſe Gewißheit liegt alſo wiederum außerhalb ſeines Princips: ſie bildet die Vorausſetzung deſſelben, das Princip des angeblichen Princips, und muß alſo wiederum entweder unmittelbar durch ſich ſelbſt gewiß ſeyn, oder aus einem andern höheren Principe abgeleitet werden.

Jedenfalls hängt alles Wiſſen des Empirismus von der realen Gültigkeit des Geſetzes der Cauſalität ab. Nur wenn das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung ein reales iſt, und wenn

die Wirkung realiter der Urſache entſpricht, kann die von den Gegenſtänden vermittelſt des äußern oder innern Sinnes bewirkte Vorſtellung den Gegenſtänden adäquat ſeyn und eine objektive Bedeutung haben. Nun kann aber weder das Cauſalitätsgeſetz, noch irgend ein andres Geſetz als ſolches durch die Sinne percipirt werden. Mithin muß der Empirismus entweder geradezu leugnen und bezweifeln, daß er mit ſeinem Wiſſen etwas von den Gegenſtänden weiß, d. h. daß ſein Wiſſen ein Wiſſen iſt, oder er muß zugeben, daß das Wiſſen nicht bloß auf den Perceptionen der Sinne beruhe. —

Der reine Empirismus weiſt ſomit nach allen Seiten hin über ſich ſelbſt hinaus auf das Denken und deſſen immanente Denknothwendigkeit zurück, vermöge deren er überall nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt und ſeines Wiſſens behaupten kann. —

Drittes Kapitel.

Uebergang des Empirismus zum Materialismus.

Was vom Empirismus gilt, trifft zugleich den Materialismus. Denn da dieſer, wie gezeigt, nur die immanente Conſequenz von jenem iſt, ſo kann er hinſichtlich des Begriffs und der Begründung des Wiſſens auch nur auf das Princip des Empirismus ſich ſtützen. Die franzöſiſche Philoſophie des 18. Jahrhunderts, in welcher der Materialismus ſeine vollendetſte Geſtalt gewonnen, erſcheint daher als eine Fortſetzung und conſequente Ausbildung der Lockeſchen Principien. In Condillac, Bonnet, de la Mettrie, Helvetius, dem Système de la Nature, findet ſich gleichmäßig derſelbe Grundgedanke, daß alles Denken und Wiſſen auf der Senſation beruhe, und erhält nur allmälig in ſeiner weiteren Ausführung den materialiſtiſchen, aber conſequenten Zuſatz, daß es durch Bewegungen der Hirnfibern zu Stande komme.

§. 4. Die Hauptübergangspunkte zwiſchen Locke und dem Système de la Nature, d. i. zwiſchen dem Empirismus und dem reinen Materialismus, bilden Condillac und Helvetius. Condillac wies zunächſt nach, daß die Reflexion, die Locke als eine beſondere Quelle des Wiſſens neben der Senſation hatte ſtehen laſſen, in Wahrheit ebenfalls nur eine Form der Senſation ſey (Traité des Sensat. Extr. rais. Part. II, ch. 8, §. 14. Oeuvr. compl.

Par. 1798. T. III, p. 13 f. 216 f. Vergl. Essais sur l'orig. des conaiss. hum. Sect. II, ch. 5, §. 48 f. ch. 2. §. 4 f.); daß ferner die Bildung der compleren Ideen nicht, wie Locke wollte, auf einer freien Thätigkeit des Geiſtes, ſondern auf einer beſtimmten, von der Senſation abhängigen Ideenaſſociation beruhe (Traité des sens. P. I, ch. 2. §. 20 f. 34.); daß endlich auch der Wille nicht, wie Locke angenommen, eine ſelbſtſtändige Thätigkeit des Geiſtes, ſondern nur eine mit der Vorſtellung, uns der begehrten Sache bemächtigen zu können, verbundene Begierde, dieſe aber wiederum nur Empfindung ſey (Ebd. ch. 2, §. 25. 3, §. 9.). Condillac ſchließt demnach: Sich erinnern, Vergleichen, Urtheilen, Unterſcheiden ꝛc., ſind nur verſchiedene Formen oder Weiſen (manières) der Aufmerkſamkeit; Lieben, Haſſen, Hoffen, Fürchten, Wollen, nur verſchiedene Weiſen der Begierde; Aufmerken und Begehren aber in ihrem Urſprunge nichts andres als Empfinden. Die Senſation alſo ſchließt alle Fähigkeiten des Geiſtes in ſich (Ebd. ch. 7. §. 2.). Daß er nebenbei dennoch die Immaterialität der Seele und die Exiſtenz Gottes behauptete, iſt eine für das Princip, auf das es hier allein ankommt, gleichgültige Inconſequenz. Genug, daß er das Princip des Empirismus ſchärfer, gleichſam principieller faßte, entſchiedener durchführte, und damit ſeinem Ziele, dem Materialismus, näher brachte.

Dies iſt ſein Verdienſt. Denn eben damit trat der Widerſpruch, der im Principe ſelbſt liegt, oder das, was im Widerſpruche mit ſeinen eignen Behauptungen, das eigentliche, wahre Princip des Empirismus iſt, um ſo ſchärfer und entſchiedener hervor. Obwohl nämlich ſchlechthin alle Thätigkeit des Geiſtes, alles Denken, Erkennen, Wiſſen wie das Bewußtſeyn ſelbſt nur Senſation ſeyn ſoll; ſo beginnt doch Condillac ſelbſt ſeine Verkündigung dieſer «neuen Entdeckung» mit der Behauptung: «Mögen wir uns zum Himmel erheben oder in die tiefſten Tiefen hinabſteigen, wir kommen doch nicht von uns ſelbſt los, und es iſt ſtets nur unſer eigner Gedanke, den wir wahrnehmen» (Essai sur l'orig. I, ch. 1. §. 1.), d. h. nur das Selbſtbewußtſeyn und ſeine immanente Selbſtgewißheit (das Denken und ſeine immanente Nothwendigkeit) iſt die Quelle alles Wiſſens. Und obwohl dem Geiſte keine freie Selbſtthätigkeit zukommen, all' ſein Thun durch die Erfahrung und ſomit durch die Außendinge bedingt und vermittelt ſeyn ſoll, ſo ſpricht doch Condillac ſelbſt von der rechen

Art und Weiſe, «wie wir unſere Gedanken leiten (conduire) müſſen, um zu der uns möglichen Intelligenz zu kommen (Ebend. Introd. p. 7. Traité des Sens. Extr. rais. p. 3.). Dieſe rechte Art zu entdecken und feſtzuſtellen, iſt der Zweck ſeiner Unterſuchungen, und um denſelben zu erreichen, erklärt er es für nothwendig, den Urſprung, die Erzeugung und Bildung unſerer Gedanken zu erforſchen (Ebd. p. 4, 14.). Sein ganzes Unternehmen beruht alſo auf der Vorausſetzung, daß nur aus dem Urſprunge, dem Grunde und der Urſache ſich das Produkt und die Wirkung erkennen laſſe, d. h. auf der Denknothwendigkeit, daß die Urſache ihrer Wirkung und umgekehrt entſprechen müſſe. Das Reſultat der Unterſuchung aber, daß nämlich die Senſation der Urſprung aller unſerer Gedanken ſey, iſt ſelbſt nur ein Gedanke oder eine Gedankenwahrnehmung, und nur inſofern ein richtiger, wahrer Gedanke, wiefern das unterſuchende Denken, deſſen Reſultat er iſt, richtig geleitet wurde. Mithin ſetzt das Reſultat, ſtatt erſt die richtige, ihrem Urſprunge gemäße Leitung der Gedanken zu ergeben, dieſe Leitung vielmehr voraus, d. h. nicht in dem erſt zu erforſchenden Urſprunge der Gedanken, ſondern unmittelbar in dem forſchenden Denken ſelbſt muß die richtige Leitung der Gedanken, die Norm und das Geſetz des Denkens liegen, und das heißt wiederum nur: im Denken ſelbſt muß es eine immanente Denknothwendigkeit (Geſetzmäßigkeit) geben, wenn irgend etwas erkannt, gewußt, behauptet werden ſoll. —

§. 5. Helvetius beginnt ſein Hauptwerk: De l'Esprit, — das in ähnlicher Tendenz wie Locke's Abhandlung vom menſchlichen Verſtande und Condillacs Traité des Sensations geſchrieben, nur die praktiſche Seite mehr hervorkehrt, und zu dem ſein zweites (nachgelaſſenes) Werk: De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation nur die Fortſetzung und weitere Ausführung bildet, — mit dem Satze: «Um eine richtige und präciſe Idee von dem Worte Geiſt und den verſchiedenen Bedeutungen, in denen man es nimmt, zu geben, muß man den Geiſt an ſich ſelbſt betrachten.» Auch er alſo geht nicht nur, wie ſeine Vorgänger, von dem Bewußtſeyn des Geiſtes über ſich ſelbſt aus, ſondern auch er beginnt im naiven Widerſpruche mit ſeiner nachfolgenden Theorie ſogleich mit einem Muß, d. h. mit einem durch ſich ſelbſt gewiſſen Satze, mit einem Machtſpruche,

der in seiner Allgemeinheit nur auf dem Denken und der Denknothwendigkeit beruhen kann. Demnächst fährt er fort: Möge man den Geist als die Wirkung der Fähigkeit zu denken, d. i. als die Gesammtheit der Gedanken eines Menschen, oder als diese Fähigkeit selbst betrachten, immer müsse man, um zu bestimmen, was der Geist ist, erst wissen, welches die productiven Ursachen unserer Ideen seyen.

Die beiden Fähigkeiten oder passiven Vermögen nämlich, deren Existenz in uns allgemein und ausdrücklich anerkannt werde, seyen 1) die Fähigkeit, verschiedene Eindrücke von den äußern Dingen zu empfangen, oder die sensibilité physique, und 2) die Fähigkeit, jene Eindrücke in uns zu bewahren, oder das Gedächtniß, das indeß in Wahrheit nur eine fortgesetzte, aber abgeschwächte Sensation sey. «Denn wenn ich durch eine Reihenfolge meiner Ideen oder durch eine Erschütterung, die gewisse Töne auf das Organ meines Ohrs machen, mich des Bildes einer Kette erinnere, so müssen nothwendig meine innern Organe fast in derselben Situation sich befinden, in der sie bei dem Anblick dieser Kette waren. Diese Situation muß unbestreitbar eine Sensation hervorrufen: il est donc evident, que se ressouvenir, c'est sentir. Jene beiden Fähigkeiten, die wir mit den Thieren gemeinsam haben, würden uns indeß nur mit einer sehr geringen Anzahl von Ideen versehen, wenn sie nicht mit einer gewissen äußern (leiblichen) Organisation in uns verbunden wären, d. h. wenn wir nicht z. B. Hände, statt Hufen hätten, und durch jene Allerlei zu verfertigen verstünden, was das Pferd nicht vermag.» — Diese Sätze als Principien vorausschickend, zeigt Helvetius weiter, daß alle Operationen des Geistes nur in der Capacität bestehen, die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, die Convenienzen und Inconvenienzen der mannichfaltigen Dinge unter einander und im Verhältniß zu uns wahrzunehmen, daß alles Urtheilen nur in diesem Wahrnehmen, der Geist wiederum nur im Urtheilen bestehe; alles Urtheilen aber endlich wiederum nur Empfinden, jene Capacität also in der That nichts andres als selbst wiederum dieselbe sensibilité physique sey, von der er ausgegangen (De l'Esprit. Disc. I, ch. 1. Oeuvres. Deux-Ponts 1784. Vol. II, p. 20 f. De l'homme etc. Sect. II, ch. 1. 3—5. Oeuv. Vol. V, p. 96. 111 f.)

Sein Hauptthema aber ist zu zeigen, daß auch alle Fähig-

leiten und Talente, der moraliſche Charakter, die ganze geiſtige Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, wie der innere und äußere Zuſtand jedes Volkes, von den äußern Umſtänden und Verhältniſſen, insbeſondere von der Erziehung und der Regierungsform abhängig ſeyen, und daß es alſo im Grunde ſchlechthin gar keine Verſchiedenheit der Geiſter, keine Ungleichheit der Menſchen gebe (De l'Esprit. Disc. III. De l'Homme Sect. I. Lettre sur l'Inegal. des Espr. Oeuvr. T. IV, p. 298 f.). Nach dieſer Seite hin geht er entſchieden über Condillac hinaus. Darum erſcheint es denn aber auch bei ihm als eine unerträgliche Inconſequenz, wenn er nichtsdeſtoweniger behauptet, daß es für das, was er vom Geiſte zu ſagen habe, gleichgültig ſey, ob man ihn für eine ſpirituelle oder materielle Subſtanz erkläre; ſeine Behauptungen ſtünden vielmehr mit der einen wie mit der andern dieſer Hypotheſen in gleich gutem Einklange (De l'Esprit p. 16.). Denn beruht alle Thätigkeit des Geiſtes auf der Sensibilité physique, wird das Denken ganz in derſelben Weiſe wie die Materie durch Druck und Stoß in Bewegung geſetzt, iſt endlich auch alle Verſchiedenheit des Geiſtes und Charakters ganz und gar durch die äußern Umſtände und Verhältniſſe bedingt; ſo kann auch die Subſtanz des Geiſtes nur dieſelbe ſeyn mit der der Materie oder der Leiblichkeit.

Viertes Kapitel.

Der reine Materialismus.

§. 6. Das Système de la Nature iſt conſequenter. Es zieht überhaupt mit unerbittlicher Strenge rückſichtslos die letzten Folgerungen aus den Lockeſchen Prämiſſen. Ihm iſt bekanntlich Alles nur Natur, der moraliſche Menſch nur der natürliche, «betrachtet von einem gewiſſen Geſichtspunkte aus, d. h. in Beziehung auf einige, ſeiner beſondern Organiſation angehörige Handlungsweiſen.» Die Natur aber iſt ihm im Allgemeinen «das große Ganze, das aus der Verbindung verſchiedener Stoffe, ihren verſchiedenen Combinationen und ihren verſchiedenen Bewegungen ſich ergiebt,» die Natur jedes einzelnen Weſens aber das Ganze, «das aus der Eigenthümlichkeit, den Combinationen, den Bewegungen oder Handlungsweiſen, die es von andern Weſen unterſcheiden, reſultirt.» Denn das Weſen (essence) der Dinge be-

steht für uns nur aus den verschiedenen Eigenthümlichkeiten der mannichfaltigen, in einer Unendlichkeit von Formen combinirten Stoffe, die unaufhörlich verschiedene Bewegungen empfangen und sich mittheilen; es besteht nur aus deren verschiedenen Combinationen und eben so mannichfaltigen Handlungsweisen (Façons d'agir, d. h. inneren Bewegungen), welche die nothwendigen Folgen davon sind; und aus diesen verschiedenen Essenzen resultiren die verschiedenen Rangordnungen, Stufen oder Systeme, welche die Dinge einnehmen, deren Totalsumme die Natur bildet (Syst. de la Nat. Lond. 1770. P. I, ch. 1, p. 10.). Die Folgerungen, die sich daraus in Beziehung auf Gott, das Wesen des menschlichen Geistes, den Begriffe des Denkens und Wissens, die menschliche Freiheit und Unsterblichkeit ergeben, leuchten von selbst ein. Denken und Wissen, Erkennen und Wollen, kurz alle Funktionen des Geistes sind nur Modificationen der Empfindung, der sensibilité physique; Empfinden aber ist nichts als «eine Form des Seyns oder eine bestimmte Veränderung in unserm Gehirn, hervorgebracht vermittelst der Impulse, die unsere Organe von äußern oder innern Ursachen empfangen, die es in einer dauernden oder momentanen Weise modificiren;» Denken nichts als «die Perception (d. i. «die von den äußern Organen bis zum Gehirn fortgesetzte Erschütterung, welche jene von außen empfangen haben») der Modificationen, die unser Gehirn von den äußern Gegenständen her empfängt, oder die es sich selbst giebt;» Idee, Vorstellung, Gedanke nichts als «das Bild des Gegenstandes, von dem die Sensation und Perception ausgeht,» Wollen nichts «als eine Modification unseres Gehirns, durch welche es zum Handeln, d. h. die Organe des Körpers zu bewegen, veranlaßt wird, um ihm zu verschaffen, was ihn in einer seinem Wesen angemessenen Weise modificirt, oder um zu vermeiden, was ihm schadet» ꝛc. (P. I, ch. 8, p. 108. 110. 113. 115 f.). In dieser Art reducirt sich alles geistige Leben auf einige alltägliche, an der Oberfläche liegende Naturerscheinungen, unter denen die permanente, allgegenwärtige, innere und äußere Bewegung (auf die zuletzt auch alle Causalität zurückkommt) die Hauptrolle spielt.

Ueberhaupt ist das ganze Werk nur eine nähere Ausführung der wenigen Grundgedanken, die sogleich das erste Kapitel des ersten Theils aufstellt, und die die Prämissen alles Folgenden bilden. Näher angesehen, fallen diese aber ganz in Eins zusammen

mit dem, was Locke seine Principles nennt. Das erste Kapitel beginnt mit der Behauptung: «die Menschen (d. h. alle Menschen) werden sich stets täuschen, wenn sie die Erfahrung zu Gunsten eingebildeter Systeme verlassen. Der Mensch ist ein Werk der Natur, er existirt in der Natur, er ist ihren Gesetzen unterworfen, er kann sich nicht von ihr befreien, er kann selbst durch den Gedanken nicht aus ihr heraustreten. Für ein Wesen, gebildet und umschrieben von der Natur, existirt nichts jenseit des großen Ganzen, dessen Theil es ist und dessen Einflüsse es erfährt; — — — es giebt und kann nichts geben außerhalb des Umkreises, der alle Wesen einschließt.» — Dieser Gedanke: der Mensch ist bloßes Naturwesen, wird etwas näher ausgeführt, und danach gefolgert: «Also ist es die Naturkunde und die Erfahrung, auf die der Mensch in allen seinen Forschungen zurückgehen muß; sie sind es, die er in der Religion, in der Moral, in der Legislation und Politik, in den Wissenschaften und Künsten, in Lust und Schmerz zu Rathe ziehen muß» ꝛc. — Hier liegt scheinbar nur eine simple, unleugbare Schlußfolgerung vor: Ist der Mensch bloßes Naturwesen, so folgt nothwendig, daß auch nur die Erfahrung und die auf letztere gegründete Naturkunde die einzige Quelle seines Wissens, die Norm seines Handelns bilden kann. Allein dieser Schluß ist bei Lichte besehen ein reiner Cirkel. Denn daß der Mensch ein bloßes Naturwesen ist, soll und kann wiederum nur durch die Erfahrung erkannt seyn und begründet werden. Die Erfahrung also beweist, daß der Mensch nur ein Werk der Natur ist, und daraus wird gefolgert, daß auf der Erfahrung allein alles menschliche Wissen beruhe, d. h. die Erfahrung beweist wiederum sich selbst. Außerdem ist dieser Schluß wie alles Schließen und Folgern nur Entwickelung der Denknothwendigkeit. Er gilt ferner nur unter der Voraussetzung, daß was denknothwendig ist, auch nothwendig seyn muß. Er hat also in jeder Beziehung das Denken und die Denknothwendigkeit zu seiner Voraussetzung. —

Dasselbe ergiebt sich von jener andern Seite her, von der es auch bereits beim Empirismus nachgewiesen wurde. Auf die Frage nämlich: Woher die Gewißheit, daß jeder Mensch bloßes Naturwesen, das Wissen aller Menschen nur Erfahrung sey? hat der Materialismus nur die Antwort des Empirismus: Jeder werde es bei unbefangener Selbstbeobachtung so und nicht anders finden. Allein diese Ueberzeugung ist, wie schon bemerkt, nicht

durch die Erfahrung gewonnen. Der Satz, daß von Gleichem Gleiches gelten müſſe, der Satz der Identität, auf den ſie ſich ſtützt, iſt ein allgemeiner, aprioriſcher Satz. Macht man ihn zum bloßen Erfahrungsſatze, d. h. gründet man ihn auf eine Anzahl gleichmäßiger Erfahrungen, ſo nimmt man ihm ſeine Allgemein- oder Allgültigkeit. Denn eine Anzahl von Fällen, mag ſie auch noch ſo groß ſeyn, iſt niemals die Allheit der Fälle. Glaubt man ſich aber berechtigt, von einer Menge einzelner Fälle auf die Allheit und Allgemeinheit zu ſchließen, oder was daſſelbe iſt, von jenen einen allgemeinen Satz zu abſtrahiren, ſo beruht dieſe Berechtigung eben nur auf dem aprioriſchen, denknothwendigen Satze der Identität ſelbſt: nur wenn ich vorausſetze, daß in allen Fällen, ſchlechthin allgemein, Gleiches von Gleichem gelte, kann ich ſchließen, daß, was die Erfahrung in vielen Fällen zeigt, von allen gleichen Fällen gelten müſſe. Nun iſt aber die Vorausſetzung, daß, was ich von einem Weſen erkenne, von allen Weſen meines Gleichen gelte, daß alſo jeder Menſch bloßes Naturweſen ſey, das Fundament, auf dem der Materialismus ſteht, und mit dem er fällt. Ohne dieſen Satz wird er zur bloßen ſubjektiven Meinung, ohne allen philoſophiſchen Werth. Die Einheit und Allgemeinheit, d. h. das Denken und die Denknothwendigkeit iſt mithin die Vorausſetzung, die conditio sine qua non, ohne die er nicht beginnen, ohne die er nicht Einen Schritt vorwärts kommen, ohne die er nicht enden kann.

Sofern aber der Materialismus nicht blos von der Entſtehung des menſchlichen Wiſſens handelt, ſondern von dem allgemeinen Begriffe der Natur und des menſchlichen Weſens ausgeht, und von ihm aus erſt das Wiſſen und deſſen Urſprung ableitet, tritt die Bewußtloſigkeit über ſein wahres und der Widerſpruch gegen ſein angebliches Princip nur um ſo ſtärker hervor. Da nämlich nach dem Principe des reinen Empirismus das reale, objektive Seyn die Vorausſetzung, die causa efficiens des Erkennens und Wiſſens iſt, ſo iſt es zwar ganz conſequent, wenn der Materialismus vom Seyn und Weſen ausgeht, und daraus das Erkennen und Wiſſen ableitet. Allein vom Seyn und Weſen kann nur die Rede ſeyn, ſofern es bereits erkannt und gewußt iſt. In Wahrheit alſo wird nicht aus dem Seyn und Weſen ſelbſt, ſondern aus dem Wiſſen (dem Begriffe) deſſelben das Erkennen und Wiſſen beſtimmt; und wiederum iſt es nicht dieſes letztere

ſelbſt, ſondern das Wiſſen des Erkennens und Wiſſens, das aus dem Wiſſen des Seyns und Weſens beſtimmt wird. In Wahrheit alſo wird das Wiſſen nur aus und gemäß dem Wiſſen beſtimmt, d. h. das Wiſſen beſtimmt ſich ſelbſt. Von einem Seyn vor dem Wiſſen, vor der Erfahrung, kann der Empirismus gar nicht reden, weil er davon ſchlechterdings nichts wiſſen kann; denn ſonſt wüßte er Etwas, ohne es erfahren zu haben, was ſeinem Principe widerſpricht. Ob alſo das Seyn oder das Wiſſen, die Materie oder der Geiſt, das Reale oder Ideale das Prius ſey, darüber kann der Empirismus gar nichts ausſagen, das kann vielmehr nur das Denken und deſſen immanente Denknothwendigkeit entſcheiden. Und indem er dennoch principiell (apriori) das Seyn für das Prius des Wiſſens erklärt, ſo hebt er ſtillſchweigend und unbewußt ſein Princip ſelbſt auf, und beweißt, daß er in Wahrheit von dem Denken und der Denknothwendigkeit ausging.

Ob und wieweit das Denken, wirklich zum Princip erhoben, die Behauptungen des Empirismus zu beſtätigen, und ſelbſt die Priorität des Seyns gegen das Wiſſen, des Realen gegen das Ideale zu behaupten genöthigt ſeyn dürfte, ob und wiefern alſo der Realismus Recht habe, iſt eine Frage, die hier, wo es ſich zunächſt nur um das Grundprincip alles Erkennens und Wiſſens handelt, noch nicht zur Entſcheidung kommen kann. Hier war nur zu zeigen, daß, wenn auch alles menſchliche Wiſſen auf der Erfahrung beruhen, der Menſch bloßes Naturweſen ſeyn ſollte, dies doch nicht wiederum durch die Erfahrung, nicht durch den reinen Realismus und ſein Princip, ſondern nur aus dem Denken und der Denknothwendigkeit dargethan werden, nur darin ſeine Gewißheit und Wahrheit haben könnte.

Zweiter Abschnitt.

Das Princip des reinen Idealismus.

Der Empirismus und Materialismus hebt sonach schon insofern sich selbst auf, als sein angebliches Princip in Wahrheit nicht sein Princip ist. Er erscheint aber auch an sich selbst unhaltbar, indem er sich in sich selbst widerspricht, und sich selber gerade auf aprioriſche, durch keine Erfahrung vermittelte, weil dieſe ſelbſt erſt möglich machende Sätze beruft.

Denn geſetzt auch, das Princip des Empirismus habe ſeine volle Geltung, ſo kann es doch, wie gezeigt worden, einerſeits nur für ein allgemeines, von dem Wiſſen aller Menſchen gelten unter Vorausſetzung des allgemeinen Satzes der Identität, daß von Gleichem Gleiches gelte; und andrerſeits kann es nur ein Wiſſen begründen unter der Vorausſetzung des allgemeinen Satzes der Cauſalität, daß die Wirkung ſtets der Urſache entſpreche. Ja ohne den allgemeinen Satz, daß jedes Ding eine Urſache überhaupt haben müſſe, könnte der Empirismus nicht einmal die Exiſtenz äußerer, den Geiſt afficirender Dinge behaupten. Denn von ſeinen Affektionen oder Senſationen weiß der Empiriſt nur durch Selbſtbeobachtung oder Reflexion. Daß ſie Wirkungen ſeyen und von einer äußern Urſache ausgehen, davon empfindet oder erfährt er nichts. Er bemerkt nur, daß er ſelbſt ſie nicht willkührlich hervorgebracht habe. Daß ſie gleichwohl hervorgebracht ſind, und alſo durch ein Andres außer ihm verurſacht ſeyn müſſen, das erſchließt er mithin nur vermittelſt jenes allgemeinen Satzes. Ohne dieſen fällt mithin die Exiſtenz äußerer Dinge, eben damit aber auch die äußere Einwirkung und das Princip des Empirismus ſelbſt hinweg.

Jene allgemeinen Sätze erkennt nun zwar der Empirismus an, behauptet aber, daß ſie nicht urſprünglich im Geiſte immanent ſeyen, ſondern nur auf Grund der Erfahrung, durch Combination, Abſtraction ꝛc., gewonnen würden. Allein eben darin widerſpricht er ſich ſelbſt. Denn obwohl es — wie ſich zeigen wird und hier

vorläufig anzuerkennen iſt — die im Denken und der Denknothwendigkeit ſelbſt begründete Wahrheit des Empirismus iſt, daß alle allgemeinen Begriffe, Ideen, Axiome ꝛc., nur vermittelſt der Erfahrung dem Menſchen *ſubjektiv* zum *Bewußtſeyn* kommen (denn ich muß erſt Vorſtellungen von Dingen überhaupt haben, ehe ich ſie z. B. in das Verhältniß von Urſache und Wirkung ſetzen kann, —); ſo können ſie doch *an ſich* in ihrer objektiven *Gültigkeit*, *Gewißheit* und *Wahrheit* nicht auf der Erfahrung *beruhen*. Sie müſſen vielmehr an ſich, wenn auch *unbewußt*, *vor* aller Erfahrung im Geiſte immanent, ihm urſprünglich und unmittelbar durch ſich ſelbſt gewiß ſeyn, weil eben ohne ſie die Erfahrung ſelbſt unmöglich iſt, alles empiriſche Wiſſen vielmehr ſie zu ſeiner Vorausſetzung hat und ſelbſt macht. Der Satz der Cauſalität z. B. kann nicht erſt durch Abſtraktion von der Erfahrung in unſerm Denken *entſtehen*, weil alle und jede Erfahrung, von der er abſtrahirt werden könnte, *ohne* ihn *keine* Erfahrung wäre. Er alſo, wenn auch nur vermittelſt der Erfahrung ſubjektiv *gewußt*, iſt doch ohne und vor aller Erfahrung objektiv *gewiß*, *a priori* gewiß, (d. h. denknothwendig), a priori im Geiſte wirkſam, und ſeine Wirkſamkeit *erzeugt* erſt die Gewißheit, daß äußere Dinge auf uns einwirken, daß wir etwas erfahren. Der *Empirismus* behauptet alſo ſelbſt implicite eine urſprünglich im Geiſte immanente, aprioriſche Gewißheit; er behauptet ſelbſt die ſ. g. *angeborenen Ideen* (Principien — Axiome), die er nur inſofern mit Recht beſtreitet, als das *Wiſſen* (Bewußtſeyn) derſelben allerdings nicht angeboren iſt, deren urſprüngliche Immanenz und aprioriſche Gewißheit er aber nothwendig ſtehen laſſen muß. —

Demnach weiſet das Princip des Empirismus ſelbſt auf das Princip des ſ. g. *Idealismus* oder der *idealiſtiſchen* Syſteme der Philoſophie hin.

Der Idealismus nämlich hat ſeinen Namen von den *Ideen* d. h. von jenen aprioriſchen Begriffen, Urtheilen, Sätzen, die er als das Erſte, Urſprüngliche, abſolut Gewiſſe und Wahre zu Grunde legt, und von denen er demgemäß als von unbeſtreitbaren, alle Gewißheit und Wahrheit und ſomit alles Wiſſen begründenden *Principien* ausgeht. Er kann mithin auch nur für gewiß und wahr gelten laſſen, was aus einer ſolchen Grundidee mit Nothwendigkeit folgt oder implicite darin enthalten iſt. —

Erſtes Kapitel.

Der Idealismus in ſeiner noch dualiſtiſchen, mit dem Realismus gemiſchten Form.

§. 7. Weil der Idealismus implicite und damit unmittelbar im Empirismus ſelbſt liegt, ſo tritt er auch in der Geſchichte der Philoſophie unmittelbar, ohne Uebergang, dem Realismus gegenüber. Man hat zwar den Pythagoras als Uebergangspunkt von dem alt-Joniſchen Materialismus zum Eleatiſchen Idealismus zwiſchen beiden in die Mitte geſtellt. Allein dem widerſpricht nicht nur die Chronologie (— Pythagoras iſt, wenigſtens nach der Einen, eben ſo vollgültigen Autorität, ein halbes Menſchenalter jünger als Xenophanes —), ſondern auch der Geiſt und Inhalt der Pythagoräiſchen Philoſophie. In Wahrheit bildet Xenophanes, der Stifter der Eleatiſchen Schule, gleichſam den zweiten Anfang der Griechiſchen Philoſophie, indem er ohne nachweisbare Vermittelung ſein Princip als urſprüngliche, originale Entdeckung der alt-Joniſchen Naturphiloſophie gegenüberſtellt. Dem Grundcharakter der antiken Philoſophie gemäß bezieht ſich daſſelbe wiederum nicht ſowohl auf die ſubjektive Seite des Wiſſens oder auf das Denken, als vielmehr auf die objektive Seite, auf das Seyn. Es beſteht bekanntlich in der Anſchauung der abſoluten Einheit des Seyns, der All-Einheit, die Xenophanes mehr im Sinne der abſoluten, lebendigen Totalität, die alles Unterſchiedene ſelbſt iſt, Parmenides und die Späteren dagegen mehr im Sinne der abſtrakten, todten Einerleiheit, die allen Unterſchied von ſich ausſchließt, als reinen logiſch kategoriſchen Begriff des Seyns, faßten. Beide deducirten übereinſtimmend die Wahrheit ihrer Grundidee aus dem Widerſpruche, der in der entgegengeſetzten Annahme (des Entſtehens und Vergehens, der Veränderlichkeit ꝛc.) liege. In beider Auffaſſungen betrifft die Differenz nur die näheren Beſtimmungen des Begriffs der Einheit. Die Grundidee iſt bei beiden dieſelbe. Im Grunde nämlich drücken beider Auffaſſungen nur die abſolute Selbſtgewißheit des Seyns aus. Denn indem nach Xenophanes das Entſtehen und Vergehen, die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit des Seyns unmöglich, das Seyn ſelbſt aber in allen Unterſchieden, als Unendliches wie als Endliches, als Bewegliches wie als Unbewegtes ꝛc. nur es ſelbſt, Eines und mit ſich identiſch iſt; ſo iſt damit nur die abſolute Beziehung des Seyns auf ſich ſelbſt, die

Selbſtaffirmation deſſelben in der Negation alles Andersſeyns und Nichtſeyns ausgeſprochen. Dieſelbe Selbſtaffirmation führt Parmenides nur noch conſequenter und abſtrakter durch, indem er nicht nur alle Zeitlichkeit und Veränderlichkeit, ſondern auch alle Unterſchiedenheit, alle Bewegung ꝛc. von dem Seyn ſchlechthin ausſchließt, es für das ſchlechthin Unendliche, Ewige, Einfache, Unbewegliche ꝛc. erklärt. Da nach beiden das Nichtſeyn wie das Andersſeyn durchaus nicht ſeyn kann, ſo iſt das Eine mit ſich identiſche Seyn das abſolut Gewiſſe, das, da Alles nur dieß Eine iſt, auch nicht etwa einem Andern, ſondern unmittelbar ſich ſelbſt gewiß iſt. —

In der neueren Philoſophie tritt Descartes' Idealismus eben ſo unmittelbar dem Empirismus Bacos gegenüber. Das berühmte Cogito ergo sum iſt ebenfalls nur der Ausdruck der abſoluten Selbſtgewißheit des Geiſtes, des Bewußtſeyns oder des Denkens. Denn in Wahrheit iſt es nur die Schlußformel für das im abſoluten Zweifel ſich ſelbſt affirmirende Selbſtbewußtſeyn. Indem nämlich Descartes mit der Behauptung beginnt, daß um Irrthum zu vermeiden und auf den Grund aller Gewißheit zu kommen, Jeder, der nach Wahrheit forſche, wenigſtens Einmal in ſeinem Leben an Allem zweifeln müſſe; indem er alſo vom abſoluten Zweifel ausgeht, zugleich aber findet, daß es dem Ich unmöglich ſey, an ſich und ſeiner eignen Exiſtenz zu zweifeln, weil eben das Zweifeln nur es ſelbſt, ſeine eigne Thätigkeit ſey (Princ. philos. P. I, sect. 1 sq. 7. Meditatt. de philos. prima. Med. I.), ſo ſpricht er mit ſeinem Cogito ergo sum nur aus, daß das ſelbſtbewußte denkende Ich, indem ſein Denken gerade im abſoluten Zweifeln beſteht, d. h. indem es von allem Andern abſtrahirt, alles Andere von ſich ausſchließt, negirt, — gerade in dieſer reinen Abſtraktion, in dieſer ſchlechthinnigen Negation ſich ſelbſt ſchlechthin affirmirt. Er erklärt ſelbſt (Resp. ad II Object. p. 74), daß das Cogito ergo sum kein Schluß ſey, obwohl er es inconſequenter Weiſe an einem andern Orte (Pr. Phil. l. c.) ſelbſt in der Form einer Deductioon darſtellt. Das Denken iſt ihm im ſelbſtbewußten Ich unmittelbar Eins mit dem Seyn: indem das Ich ſich als denkend erfaßt, faßt und weiß es ſich unmittelbar zugleich als ſeyend. Das Cogito ergo sum iſt mithin in der That nur die in der äußern Form des Schluſſes (d. i. der Denknothwendigkeit) ausgedrückte unmittelbare Selbſtgewißheit des

Ichs als Grund aller Gewißheit und damit alles Wiſſens. Das heißt: Descartes' Princip iſt der reine Begriff (die Idee) des denkenden, ſelbſtbewußten und damit ſich ſelbſt affirmirenden (ſetzenden) Ichs; ſein Cogito ergo sum ganz gleichbedeutend mit dem Fichteſchen Ich = Ich. Conſequenter Weiſe hätte daher ſeine Philoſophie auch in den einſeitig ſubjektiven Idealismus oder abſtrakten Spiritualismus auslaufen müſſen.

Allein weil Descartes einerſeits nicht mit dem poſitiven, ſondern mit dem negativen Denken, mit dem Zweifeln, d. h. mit dem Ausſchließen, Abſtrahiren, Negiren beginnt, welches in Wahrheit gerade das Ausgeſchloſſene, Negirte zu ſeiner Vorausſetzung hat; und weil er andrerſeits nicht von der Selbſtgewißheit des Denkens, ſondern des denkenden Ichs ausgeht, das doch in Wahrheit nur vermöge des Denkens ſeiner ſelbſt gewiß, und zugleich ſelbſt nur Gedanke, Begriff iſt, und das nur im Gegenſatze und damit im Verhältniſſe zu der (bezweifelten — negirten) Objektivität ſich als Ich faſſen kann; ſo geht Descartes in Wahrheit nicht blos von dem denkenden Ich in ſeiner unmittelbaren Selbſtgewißheit, ſondern zugleich von der äußern Objektivität und deren Verhältniß zu jenem aus. Daraus erklärt es ſich, daß er von ſeinem ſubjektiv idealiſtiſchen Principe ſogleich beim erſten Schritte in den Empirismus herabfällt. Seine Philoſophie iſt in der That nicht nur ihrer Ausführung nach, hinſichtlich der abſtrakten Trennung von Geiſt und Materie (Natur), ſondern auch ihrem Principe nach reiner Dualismus, Idealismus und Realismus im unvermittelten Nebeneinander. Von dem Cogito ergo sum, wie er es faßt, weiß nämlich Descartes nicht weiter zu kommen: die damit ausgeſprochene unmittelbare, abſtrakte Einheit (von Denken und Seyn) ohne allen Unterſchied iſt eine reine Tautologie, mit der ſich nichts anfangen läßt. Unwillkührlich nimmt er daher zu dem Objektiven, Gegebenen, das er mit dem cogito, weil es eben nur ein dubito, abstraho, nego iſt, zugleich mitgeſetzt hat, ſeine Zuflucht, und ſpringt ſofort zur Betrachtung des empiriſch gegebenen Ichs über. «Indem der Geiſt, — fährt er fort — der ſeiner ſelbſt bewußt, noch an allem Andern zweifelt, überall umher blickt, um ſeine Erkenntniß weiter auszudehnen, findet er in ſich Ideen von vielen Dingen», — unter andern auch die Idee Gottes als des allervollkommenſten, allerrealiſten und damit nothwendig exiſtirenden Weſens, des Schöpfers der Welt, der Natur

wie des menſchlichen Weſens. Der Exiſtenz Gottes eben ſo gewiß wie ſeiner Wahrhaftigkeit, kann nun der Geiſt auch gewiß ſeyn, daß das, was er klar und deutlich einſieht, wahr ſeyn muß, daß alſo auch die äußern Dinge, von deren objektiver Exiſtenz er eine klare, beſtimmte Idee in ſich findet, auch wirklich außer ihm objektiv exiſtiren. Denn Gott kann kein Betrüger ſeyn und den Menſchen nicht zu durchgängiger Selbſttäuſchung geſchaffen haben, weil die Unwahrheit, Täuſchung und Betrug eine Unvollkommenheit wäre (Pr. Phil. P. I, s. 13 sq. 29 sq. 75. P. II, s. 1. Phil. prima. Med. III. IV. VI.). So leitet Descartes von der Idee Gottes, welche unmittelbar die Gewißheit ſeiner Exiſtenz und Wahrhaftigkeit involvirt, die Gewißheit und Wahrheit alles menſchlichen Wiſſens her, auch die Gewißheit des Cogito ergo sum wie aller aprioriſchen Sätze (z. B. Aus Nichts wird Nichts ꝛc. cf. Pr. Phil. I, s. 49. Phil. prim. Med. IV.).

Dieß Verfahren involvirt nun aber nicht nur einen offenen Bruch des Syſtems, indem das Cogito ergo sum in gar keiner Verbindung ſteht mit der plötzlichen Reflexion auf den Inhalt des Bewußtſeyns und die in ihm ſich findenden Ideen, ſondern es liegt darin zugleich eine völlige Umkehrung der Principien. Denn das Bewußtſeyn, auf deſſen Inhalt reflektirt wird, iſt das empiriſch vorgefundene Bewußtſeyn, dem denkenden Ich gegenüber ein gegebenes Objekt ſeiner Beobachtung und Erkenntniß. Und das Auffinden der Ideen in ihm iſt nichts Andres, als was Locke die Reflexion nennt und zur zweiten Hauptquelle alles menſchlichen Wiſſens macht.*) Indem alſo Descartes von der im Bewußtſeyn vorgefundenen Idee Gottes ausgeht, ſtößt er in der That ſein urſprüngliches Princip, das reine Denken und ſeine Selbſtgewißheit ſelbſt wieder um, und adoptirt, wenn auch unbewußt, das Princip des Empirismus. Gegen ſein Verfahren gelten daher auch alle gegen letzteren erhobenen Einwürfe. Denn daß der Menſch ſein eignes Bewußtſeyn objektiv zu erkennen vermöge, und daß die Ideen, die er in ihm wahrnimmt, auch wirklich ſo und nicht anders ſich darin finden, ferner daß jeder Menſch die Idee eines allervollkommenſten Weſens und daneben die Idee einer Natur, äußerer Dinge ꝛc., in ſeinem Bewußtſeyn habe, daß Jeder dieſem

*) Princ. Phil. P. I. s. 48. bedient ſich D. ſelbſt des Ausdrucks Experiri für jenes Auffinden.

Weſen abſolute Wahrhaftigkeit beilegen werde ꝛc., — das Alles iſt bloße Vorausſetzung.

Im weiteren Verlaufe ſeiner Darſtellung erklärt denn auch Descartes ausdrücklich die Erfahrung für eine zweite Quelle unſers Wiſſens. Nachdem er nämlich in der angeführten Art gezeigt hat, daß materielle, d. h. ausgedehnte Dinge wirklich exiſtiren und zwar mit allen den Eigenthümlichkeiten, die wir als Eigenthümlichkeiten einer res extensa klar und deutlich percipiren, und nachdem er aus ähnlichen Gründen (— daraus nämlich, daß wir deutlich bemerken, wie Schmerzen und andre Empfindungen unverſehens über uns kommen, von denen wir uns doch bewußt ſind, daß ſie nicht blos vom Geiſte ausgehen, noch zu ihm als bloßer res cogitans gehören können —) den Schluß gezogen hat, daß mit unſerm Geiſte irgend ein Körper durch engere Bande als die übrigen körperlichen Dinge verbunden ſey (Princ. phil. P. II, s. 1. 2. Phil. pr. Med. VI.); erklärt er ganz im Sinne des Empirismus die Einwirkung der äußern materiellen Dinge auf die Seele für die Urſache der ſinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen (Vorſtelluugen), wie der Affekte, Begierden, Leidenſchaften. Die res extensae, oder vielmehr deren verſchiedene Bewegungen, berühren die Nerven, die vom Gehirn, dem Sitze der Seele, aus durch den Körper ſich verbreiten, und afficiren ſo die Seele in eben ſo verſchiedener Art, als ſie ſelbſt verſchieden ſind. So bewirken (efficiunt — producunt) die materiellen Dinge, daß wir verſchiedene Empfindungen von Farben, Gerüchen ꝛc., ſowie daß wir mannichfaltige Gemüthsbewegungen, Begierden, Affekte haben (Pr. phil. l. c. cf. P. IV, s. 189 sq. Passion anim. P. I, art. 23 sq. 31. 34 sq. De Hom. P. III, s. 25; V, 66 sqq.). Descartes unterſcheidet alſo: 1) das Bewußtſeyn, in welchem wir die klaren und diſtinkten, und eben damit gewiſſen und wahren, allgemeinen Begriffe, Urtheile, Axiome, kurz die «ewigen Wahrheiten» finden, die er auch «die angebornen», «von Natur dem Geiſte eingeprägten», «in ihm ihren Sitz habenden Ideen» nennt; 2) die Sinnlichkeit, von welcher die vermittelſt der Sinne (Nerven) durch die äußeren Gegenſtände bewirkten Empfindungen, Vorſtellungen ꝛc. herrühren. Jene angebornen apriorischen Ideen ſollen nun zwar allein ein gewiſſes und wahres Wiſſen begründen, den wahren objektiven, das Weſen der Dinge betreffenden Inhalt der menſchlichen Erkenntniß bilden, während

durch die ſinnlichen Wahrnehmungen und Vorſtellungen nur das dem Menſchen Nützliche und Schädliche, mithin nur ein Subjektives erkannt wird (Pr. phil. I, 48. 54. 63 sq. II, 3 sq. 22 sq.). Allein dieſe Unterſcheidung erſcheint ganz willkührlich, unbegründet und mit andern Behauptungen im Widerſpruch, indem D. ſelbſt ausdrücklich anerkennt, daß die Beſchaffenheit der Wirkung der der Urſache entſpreche (z. B. Pr. phil. I, 17.), und auch die ſinnlichen Dinge nach ihm Gedanken (cogitationes) im Geiſte bewirken, ſo daß die angeborne Idee der Ausdehnung und Bewegung nicht blos im Bewußtſeyn, ſondern auch durch die wahrnehmenden Sinne percipirt wird (Pr. phil. IV, 198 sq.). Conſequenter Weiſe muß er der apoſterioriſchen Erkenntniß ganz denſelben Werth einräumen wie der aprioriſchen, da die ſinnlichen Wahrnehmungen eben ſo klar und diſtinkt erſcheinen als die aprioriſchen Ideen, und da nach ihm auch letztere nur durch Selbſtbeobachtung gefunden, d. h. ebenfalls nur innere Wahrnehmungen ſind. —

Descartes' Philoſophie iſt ſonach weder im Princip noch in der Ausführung reiner Idealismus. Aus denſelben hiſtoriſchen Gründen, aus denen die neuere Philoſophie nicht mit dem reinen Empirismus beginnen konnte, trat auch letzterem nicht der reine Idealismus gegenüber. Wie jener erſt mit Locke in abſtrakter Einſeitigkeit d. h. in völliger Reinheit des Princips auftrat, ſo durchlief auch der Idealismus noch einige Entwickelungsſtufen, ehe er in Spinoza zu gleicher Reinheit und Entſchiedenheit gelangte.

Zweites Kapitel.

Uebergang zum reinen Idealismus.

§. 8. Arnold Geulinx's Occaſionalismus überbrückte wohl zur Noth die Kluft, die Descartes' dualiſtiſche Anſicht zwiſchen Seele und Leib, Geiſt und Materie gezogen hatte. Wer mit dem Myſterium, mit dem «Wunder» der göttlichen Allmacht, mit dem Widerſpruche und der Unbegreiflichkeit, wie Gott, obwohl doch ebenfalls rein geiſtiger Natur, die rein materielle Körperwelt und ſomit bei Gelegenheit des menſchlichen Willens auch den menſchlichen Körper in Bewegung ſetzen könne, ſich abfinden laſſen wollte, konnte ſich bei Geulinx's Hypotheſe beruhigen. Allein den Bruch im Principe, den Zwieſpalt zwiſchen Idealismus und Empirismus

vermochte ſie keinenfalls zu beſeitigen, weil ſie ihn gar nicht berührte, weil ihn Geulinx ſelbſt gar nicht bemerkt hatte. — Die Principfrage, wie überhaupt der menſchliche Geiſt in ſeiner Subjektivität als ſich auf ſich beziehendes, von der Objektivität ſchlechthin verſchiedenes Ich, doch in den angebornen Ideen die Objektivität zu erkennen vermöge, wie er als geſchaffenes, endliches, beſonderes Weſen (Ich) doch allgemeine Begriffe und Axiome, ewige Wahrheiten, unendliche Ideen (wie die Idee Gottes) in ſeinem Bewußtſeyn finden könne, — dieſes Räthſel des Descarteſchen Dualismus hat Geulinx nur als Räthſel dem Bewußtſeyn näher gerückt. Zu löſen ſuchte es erſt Nic. Malebranche, und that damit einen Schritt vorwärts zur weiteren Entwickelung des Idealismus.

§. 9. Malebranche ſtellt ſich in ſeinem Hauptwerke: **De la Recherche de la Verité etc.** die Aufgabe, den rechten Weg zur Erforſchung der Wahrheit, zur Vermeidung des Irrthums zu zeigen. Er verfährt dabei nach den Principien wie nach der Methode ſeines Descartes. Auch er beginnt mit der Darlegung des Irrthums und ſeines eigentlichen Urſprungs wie ſeiner gelegentlichen Urſachen. Die eigentliche **causa efficiens** deſſelben iſt ihm die menſchliche Freiheit, die gelegentlichen Urſachen dagegen beſtehen ihm in verſchiedenen einzelnen Arten (**modis**), wie der Geiſt die Dinge percipirt, was auf dreifache Weiſe, durch den reinen Verſtand, durch die Einbildungskraft und durch die Sinne geſchieht (**Tract. de inquisitione veritatis autore N. Malebrancio. Versio novissima. 2 Voll. 4to. Genevae 1753. Lib. I, cap. 1. 4.**). Der Geiſt iſt auch ihm reine **res cogitans, immaterialis**, die materiellen Dinge ſchlechthin von ihm verſchieden, nur **res extensae**; der reine Verſtand auch ihm das Vermögen, mannichfaltige Ideen in ſich aufzunehmen (**recipere**); durch ihn nimmt der Geiſt das Geiſtige, Univerſelle, die allgemeinen Begriffe, die Ideen der Vollkommenheit und des vollkommenſten Weſens, und überhaupt alle die Gedanken wahr, die er durch innere Betrachtung (**meditatio**) ſeiner ſelbſt erkennt (**Ibid. Lib. III, P. 1, c. 1.**). Die Einbildungskraft und die Sinnlichkeit dagegen fällt auch ihm in Eins zuſammen, jene iſt von dieſer nur dem Grade nach verſchieden. Die Organe unſerer Sinne beſtehen nämlich in feinen Fibern, die vom Gehirn aus und zum Gehirn hin

durch den ganzen Leib ſich verbreiten, und die daher auf zweifache Art bewegt werden können, durch äußere Einflüſſe von außen nach innen, aber auch durch Bewegung der eignen Lebensgeiſter von innen nach außen. In der erſten Bewegung (von außen nach innen) empfindet, percipirt der Geiſt die Dinge als gegenwärtig, in der zweiten ſtellt er ſie ſich vor (imaginatur) als abweſend (Lib. II, P. 1, c. 1. Lib. I, c. 4 sq.). Empfinden, Vorſtellen, Begreifen (sentire, imaginari, intelligere), Wollen, Wünſchen ꝛc. ſind indeß nur verſchiedene Modificationen des Denkens (der cogitatio), wie Waſſer, Holz, Feuer nur verſchiedene Modificationen der Materie oder der Ausdehnung (I, c. 1. cf. III, 1, 1.). Auch erkennt der Geiſt jene ſeine Modificationen nur durch den inuern Sinn oder das Bewußtſeyn (Lib. III, l. c. cf. P. 2, c. 7.).

Indem nun Malebranche die Perceptionen der Sinne, der Einbildungskraft wie des reinen Verſtandes, und die Irrthümer, die theils durch ſie, theils durch unſere Neigungen und Affekte (als Gelegenheitsurſachen) veranlaßt werden, nach einander durchgeht, will auch er zunächſt nur auf die rechte Art zweifeln lehren, insbeſondere an der vermeintlichen Erkenntniß vermittelſt der Sinne, die auch nach ihm nur über die Analogie oder die Convenienz aller Körper mit dem unſrigen behufs der Erhaltung von Leben und Geſundheit, d. h. über das uns Nützliche und Schädliche, uns belehren, keineswegs aber die Dinge an ſich ſelbſt erkennen laſſen (Lib. I, c. 5 sq. 20.) Auch er endlich ſtellt als Hauptregel zur Vermeidung des Irrthums nnd zur Erforſchung der Wahrheit das Geſetz auf: Nur denjenigen zur Evidenz wahren Propoſitionen volle Zuſtimmung zu gewähren, denen man dieſelbe nicht verweigern kann, ohne das Gefühl einer innern Strafe und Vorwürfe der Vernunft zu empfinden, d. h. ohne ſich eines falſchen Gebrauchs ſeiner Freiheit bewußt zu ſeyn (I, c. 2. 20. Lib. VI, P. 1. c. 1 sq.), — ein Geſetz, das nur den Descarteſchen Satz von der Gewißheit und Wahrheit Alles deſſen, was der Geiſt klar und diſtinkt erkennt, in modificirter Form wiederholt, indem es ihn mit unſerm moraliſchen Gefühle in Verbindung bringt. —

Nach allem Bisherigen glaubt man ſich ganz innerhalb der Descarteſchen Philoſophie zu befinden. Indeſſen deutet Malebranche ſchon in den erſten beiden Büchern hier und da ſeine Abweichungen an. Beſtimmter treten dieſelben mit dem dritten Buche

hervor. Hat er nämlich bisher gezeigt, wie die Sinne und die Einbildungskraft nur zum Irrthum verführen, und nur ein subjektives Wiſſen von den Affektionen unſeres Körpers durch die materiellen Dinge und damit von dem Verhältniſſe jenes zu dieſen gewähren; ſo ſucht er nun zu zeigen, wie und wodurch der reine Verſtand das Vermögen der objektiven, wahren Erkenntniß ſey, wie wir nur durch ihn das wahre Weſen der Dinge zu erkennen vermögen. Dieß geſchieht vermittelſt der Ideen. Niemand nämlich kann leugnen, daß wir die Objekte außer uns nicht durch ſie ſelbſt wahrnehmen (percipere). Wir ſehen die Sonne, die Sterne und unzähliges Andere außer uns; aber es iſt nicht wahrſcheinlich, daß unſer Geiſt aus dem Körper heraustrete, und die Himmel erſteige und gleichſam durchwandre, um dieß Alles zu betrachten. Er ſieht mithin jene Gegenſtände nicht unmittelbar, und es iſt alſo nicht die Sonne, die unmittelbar ihm vorſchwebt, ſondern irgend Etwas, das mit ihm auf das innigſte verbunden iſt, — und das iſt eben die Idee, d. h. dasjenige wahrhaft und realiter Exiſtirende, durchaus Intelligible, das dem Geiſte unmittelbar ſich darſtellt (auch ohne die Gegenwart der Sache, die es repräſentirt), oder das ihm am nächſten iſt, wenn er irgend etwas percipirt (**Lib. III, P. 1, c. 1.**). Sie iſt das eigentliche Objekt, das der Geiſt wahrnimmt, und daher von der Perception des Geiſtes eben ſo verſchieden, wie wir ſelbſt, die wir erkennen, von dem, was wir erkennen. Unſere Perceptionen ſind eben nur Modificationen unſeres Geiſtes; die Ideen dagegen, das, was wir percipiren, ſind die Gegenſtände, ohne welche die Perception unmöglich iſt, die mithin allen Perceptionen vorausgehen, und nicht dieſe ſelbſt, nicht ſimple Modificationen unſeres Geiſtes, ſondern vielmehr die wahren Urſachen der letzteren ſind (**Resp. ad D. Regis II, 13. 14. Vol. II. p. 173 sq.**).

Nun können aber die Ideen, fährt M. fort, weder von den äußern Gegenſtänden (als deren Abbilder) ausgehen, noch kann ſie unſer Geiſt ſelbſt ſich erſchaffen, noch können ſie ihm von Gott anerſchaffen (eingeboren) ſeyn oder ſo oft wir an eine Sache denken, ihm anerſchaffen werden, noch endlich vom Geiſte in der Betrachtung ſeiner eignen Perfectionen angeſchaut werden. Denn wie könnte der geſchaffene, endliche, beſondere Geiſt (Ich) die allgemeinen Begriffe, die ewigen Wahrheiten, die unendlichen Ideen, die Perfektionen aller Dinge, als eingeboren oder als Inhalt ſei-

ner eignen Perfektionen in ſich enthalten, ohne ſelbſt unendlich, Gott zu ſeyn. Nur Gott, das ſchlechthin allgemeine, abſolut vollkommene, allerrealſte Weſen, ſieht alle Dinge in ſich ſelbſt, indem er ſeine eignen Perfectionen (Realitäten) betrachtet, die ſie ihm darſtellen: er konnte die Welt nicht erſchaffen, ohne eine Erkenntniß und Idee von ihr, woraus folgt, daß alle die Ideen, die er von der Welt hat, von Gott ſelbſt nicht verſchieden ſind, und mithin alle geſchaffenen Dinge, auch die materiellſten und irdiſchſten, auf eine durchaus geiſtige, für uns unbegreifliche Weiſe in Gott enthalten ſind (III, 1, c. 2—5). Es bleibt mithin nur übrig, daß unſer Geiſt, mit Gott, «dem Orte der Geiſter (wie der Raum der Ort der Körper)», durch deſſen Allgegenwart auf's engſte verbunden, alles dasjenige, was in Gott die geſchaffenen Dinge vorſtellt und durchaus geiſtiger Natur, durchaus intelligibel und dem Geiſte am gegenwärtgſten iſt, auch in Gott ſchaue, — kurz daß wir alle Ideen und damit alle Dinge nur in Gott ſehen (ib. c. 6.). Doch iſt dieß Schauen, dieſe Erkenntniß keineswegs die Erkenntniß Gottes ſelbſt, und daraus, daß wir Alles in Gott ſehen, folgt nicht, daß wir das Weſen (essentia) Gottes ſelbſt ſehen. Denn Gott iſt, ſo zu ſagen, Alles, weil er unendlich iſt und in ſich Alles umfaßt, eben darum aber iſt er kein beſonderes Weſen. Wir dagegen ſehen nur eines oder mehrere beſondere Weſen, unvollkommene Dinge, theilbare, vielgeſtaltige Materie, eben darum aber nicht die vollkommene, untheilbare, geſtaltloſe Einfachheit Gottes, die Alles umfaßt. Auch iſt wohl zu merken, daß, obwohl wir alles Materielle, Senſible, in Gott ſehen, wir es doch keineswegs in Gott empfinden. In jeder Perception eines ſinnlichen Dinges iſt vielmehr die Senſation (Empfindung) und die reine Idee wohl zu unterſcheiden. Jene iſt nur eine Modification unſeres Geiſtes, die zwar Gott ſelbſt bewirkt, ohne ſie aber ſelbſt in ſich zu haben, indem er nur in der Idee, die er von unſerem Geiſte in ſich hat, zugleich die Fähigkeit deſſelben zu empfinden ſieht. Unſere Empfindungen alſo ſind nicht in Gott. Die Ideen dagegen, die mit ihnen verbunden erſcheinen, ſind in Gott, und wir ſehen ſie in ihm, weil er ſie uns zu offenbaren beliebt. Er auch verbindet die Empfindung mit der Idee, ſo daß, wenn die Dinge gegenwärtig ſind, wir ſie auch gegenwärtig glauben, und diejenigen Affekte in uns verſpüren, die wir hinſichtlich ihrer haben müſſen (ib. c. 6. p. 218. 221.).

Es ſind daher auch in Beziehung auf die Ideen jene oben erwähnten drei Vermögen des Geiſtes, als eben ſo viele verſchiedene Arten, wie er die Ideen von Gott empfängt, wohl zu unterſcheiden. Der Geiſt iſt Sinn, wenn er von Gott confuſe Ideen empfängt verbunden mit Empfindungeu, d. i. mit ſenſibeln Ideen, die bei Gelegenheit gewiſſer, von den gegenwärtigen Objekten erregten Bewegungen der Sinnenorgane entſtehen. Der Geiſt iſt Imagination und Gedächtniß, wenn er von Gott confuſe Ideen empfängt, die vermiſcht ſind mit Bildern. Der Geiſt endlich iſt reiner Verſtand, wenn er von Gott reine Ideen der Wahrheit empfängt ohne alle Beimiſchung von Empfindungen und Bildern, nicht vermöge ſeiner Verbindung mit dem Körper, ſondern vermöge ſeiner Einigung mit Gott, nicht weil er in der materiellen, ſenſibeln, ſondern weil er in der immateriellen, geiſtigen Welt, — die Gott ſelbſt iſt, — ſubſiſtirt, und nicht behufs der Erkenntniß veränderlicher, nur zur Erhaltung des leiblichen Daſeyns dienender Dinge, ſondern behufs der Erkenntniß der unveränderlichen, das geiſtige Leben in uns erhaltenden Wahrheiten (Concl. lib. III. p. 247 sq.) —

Durch dieſe Bemerkungen ſucht Malebranche ſeine Ideenlehre mit ſeiner Unterſcheidung zwiſchen Sinnlichkeit, Imagination und reinem Verſtande als den drei verſchiedenen Vermögen, durch die wir die Gegenſtände percipiren (Lib. I, c. 4.), in Einklang zu ſetzen. Die Hauptſache iſt indeß, daß wir nach ihm keineswegs Alles vermittelſt der Ideen erkennen. Er unterſcheidet vielmehr wiederum vier Weiſen (rationes — modi), die Dinge zu erkennen. Nur die erſte Weiſe iſt die bisher behandelte Erkenntniß vermittelſt der Ideen. Durch ſie nämlich erkennen wir nur die materiellen Dinge und deren Eigenſchaften. Für ſich ſelbſt nicht intelligibel, da ihr Weſen nur in der Ausdehnung beſteht und ſie alſo auf die ſchlechthin von ihnen verſchiedenen Geiſter nicht einzuwirken vermögen, können wir dieſelben nur in dem Weſen ſehen, das ſie auf intelligible Weiſe in ſich umfaßt: wir können ſie nur vermittelſt der Idee der Ausdehnung ſehen, und dieſe als unendlich kann nicht eine Modification unſeres (endlichen) Geiſtes ſeyn, ſonder nur in Gott ſich finden. 2) Gott ſelbſt dagegen — von dem es voreilig iſt, zu behaupten, daß er nur Geiſt ſey, da uns die Vernunft doch nur ſagt, daß er ein unendlich vollkommenes Weſen iſt, und nur darum eher Geiſt als Körper ſeyn müſſe, weil

unſere Seele vollkommener als unſer Körper iſt (III, 2, c. 7. 9. Vgl. Entrt. sur la Metaphys. et sur la Relig. VIII, p. 280, wo es ſchon mehr Spinoziſtiſch heißt: «Gott erkennt wie die Geiſter und iſt ausgedehnt wie die Körper, aber alles dieß in einer andern Weiſe als ſeine Creaturen») — Gott, das unendliche, abſolut vollkommene Weſen, erkennen wir nur durch ihn ſelbſt, ohne Ideen. Denn einerſeits iſt er das Licht der Geiſter, das jeder zuerſt, unmittelbar ſehen muß, weil er nur durch daſſelbe alles Andere ſehen kann. Andrerſeits kann durch eine Idee, d. h. durch ein beſonderes, beſchränktes Weſen, unmöglich das allgemeine, unendliche Weſen erfaßt werden. Ihn allein ſehen wir daher nur durch unmittelbare Anſchauung; und dieſe Anſchauung des Unendlichen haben wir nothwendig vor der Idee eines Endlichen, weil wir das Unendliche, das Weſen ſchlechthin, eben damit erfaſſen, daß wir überhaupt Etwas erfaſſen ohne Rückſicht, ob es endlich oder unendlich ſey; bei der Vorſtellung eines Endlichen dagegen etwas abziehen müſſen von jener allgemeinen Anſchauung. In Wahrheit percipirt daher unſer Verſtand jedes Ding nur in und vermittelſt der Anſchauung, die er zuvor ſchon vom Unendlichen hat, und dieſe beſteht ſo wenig in der confuſen Maſſe aller Ideen der beſondern Weſen, daß vielmehr alle dieſe beſondern Ideen nur Participationen der allgemeinen Idee des Unendlichen ſind, ebenſo wie alle Creaturen nur unvollkommene Participationen des göttlichen Weſens ſind, — deſſen Eigenthümlichkeit es iſt, zugleich Eins und alle Dinge oder gleichſam zuſammengeſetzt zu ſeyn aus einer Unendlichkeit von Perfektionen (III, 2, c. 7. 9. cf. c. 6. 8. Illustr. ad lib. III. Vol. II. p. 279 sq.). — 3) Unſern eignen Geiſt ferner erkennen wir weder unmittelbar noch durch eine Idee, ſondern nur vermittelſt des Bewußtſeyns oder des inneren Sinnes (d. h. der Reflexion), weshalb denn auch unſere Erkenntniß von ihm ſehr unvollkommen iſt. Denn wir wiſſen von ihm nichts als die Vorgänge, die wir in uns empfinden, und wenn wir z. B. niemals Schmerz, Freude, Wärme, Kälte ꝛc. gefühlt hätten, würden wir nicht wiſſen, ob unſere Seele ſolcher Empfindungen fähig wäre (III, 2, c. 7.). 4) Die Seelen anderer Menſchen endlich und die reinen Geiſter (Engel ꝛc.) erkennen wir nur durch Vermuthung. Denn wir erkennen ſie weder in ſich ſelbſt, noch durch Ideen; und da ſie von uns verſchieden ſind, können wir ſie

auch nicht vermittelſt des Bewußtſeyns erkennen. Wir vermuthen nur, daß die Seelen der andern Menſchen von derſelben Art als die unſrige ſeyen, daß ſie daſſelbe empfinden ꝛc.; ſind jedoch gewiß, nicht getäuſcht zu werden, weil wir in Gott gewiſſe Ideen und unveränderliche Geſetze erblicken, nach denen er, wie wir wiſſen, gleichmäßig in allen Geiſtern thätig iſt. Daß ich z. B. weiß, daß $2 \times 2 = 4$ oder daß mein Freund meinem Hunde vorzuziehen ſey, und daß es keinen Menſchen gebe, der dieß nicht ebenſo gewiß wüßte als ich, obwohl ich doch dieſe Wahrheiten nicht in dem Geiſte der Andern ſehe, — das kann ſeinen Grund nur darin haben, daß es eine allgemeine Vernunft giebt, die mich und alle denkenden Weſen erleuchtet, in der alle gleichmäßig die ewigen, nothwendigen Wahrheiten ſchauen, die mithin ſelbſt unveränderlich und nothwendig, und weil unerſchöpflich, auch unendlich, mithin die Vernunft Gottes, Gott ſelbſt ſeyn muß (Illustr. ad lib. III. Vol. II. p. 269 sq.).

Malebranche iſt ſonach offenbar halb Descartes, halb Spinoza. Er ſteht zwiſchen Beiden mitten inne und beider Principien kreuzen ſich gleichſam in ſeinem Syſteme; und nur um dieſe Halbheit nachzuweiſen, war daſſelbe hier weitläuftiger zu behandeln, als es ſonſt verdient. Alle ſeine Prämiſſen finden ſich, wie gezeigt, bereits bei Descartes, mit Ausnahme des Geulinriſchen Occaſionalismus, den er mit ihnen verbindet. Aus dieſen Prämiſſen folgert er nur ſeine Ideenlehre. Denn iſt Geiſt und Körper ſchlechthin verſchieden, ohne unmittelbare Verbindung und Beziehung zu einander, ſo kann auch der Geiſt die körperlichen Dinge nicht unmittelbar durch ſie ſelbſt, ſondern — ſchließt Malebranche — nur vermittelſt der Ideen erkennen. Und da er ein beſonderes, endliches, veränderliches Weſen iſt, ſo kann er die unendliche Fülle der unveränderlichen Ideen, die ewigen, allgemeinen, nothwendigen Wahrheiten nicht in ſich ſelbſt, ſondern — ſchließt wiederum Malebranche — nur in Gott ſchauen. — Indem nun aber Malebranche ſeine Ideenlehre näher entwickelt, hebt er ſelbſt ſeinen Descarteſchen Dualismus unwillkührlich in den Monismus des Spinozaſchen Subſtanzbegriffs auf. Gott als die All-Einheit der Ideen kann nicht mehr wie bei Descartes, rein perſönlich gefaßt werden, ſondern iſt „die intelligible Welt", „der Ort der Geiſter, das Eine und Alles, das Weſen ſchlechthin" ꝛc. Die Ideen ſtellen zwar die körperlichen Dinge nur dar; ſoll aber der Geiſt in jenen

die Wahrheit von dieſen erkennen, ſo müſſen die Ideen das wahre Weſen der materiellen Dinge ausdrücken. Malebranche nennt jene daher auch „die Urbilder", „die Perfektionen", d. i. die Realitäten von dieſen. Sind nun aber die Ideen die wahre Realität der körperlichen Dinge, ſo ſinkt damit die Erſcheinung der letzteren, das Nicht-Intelligible an ihnen, d. h. das eigentlich Körperliche, Ausgedehnte, zur bloßen, gleichgültigen Aeußerlichkeit des Scheines herab. Und ſelbſt dieſe bloße Aeußerlichkeit muß conſequenter Weiſe für eine bloße Meinung, für eine Vorſtellung oder Einbildung erklärt werden. Denn da die res extensae an ſich ſelbſt das Finſtre, Unſichtbare, Unerkennbare ſind, da der menſchliche Geiſt nicht ſie ſelbſt, ſondern nur ihre Ideen in Gott ſieht, und durch Gott erregte Empfindungen von ihnen hat; ſo exiſtiren ſie ſelbſt als ausgedehnte Dinge gar nicht für ihn: er hat es nur mit Ideen und Empfindungen zu thun, und daß dieſen eine äußere reale Exiſtenz entſpreche, iſt wiederum nur eine Vorſtellung oder eine Idee. Jedenfalls erſcheint jene materielle Aeußerlichkeit der Dinge neben den Ideen und Empfindungen derſelben vollkommen gleichgültig, unnütz und unnöthig, zwecklos, zufällig, ihre Schöpfung als ein willkührlicher Einfall Gottes, und die Behauptung derſelben als eine eben ſo willkührliche Annahme des Philoſophen.

Der Descarteſche Dualismus der Subſtanzen iſt ſonach eigentlich aufgehoben: in Wahrheit kann nur noch von einem Unterſchiede der Idee der res cogitans von der Idee der res extensa die Rede ſeyn, und auch dieſer iſt in Gott als der All-Einheit der Ideen negirt. Jedenfalls iſt Gott als dieſe All-Einheit zugleich auch die wahre Weſenheit und Realität der Körperwelt. Daraus allein erklären ſich jene bereits ganz Spinoziſtiſchen Aeußerungen Malebranches, daß alle Creaturen nur unvollkommene Participationen des göttlichen Weſens ſeyen, Gott in ſeiner abſoluten Einheit nicht blos Geiſt, ſondern auch Ausdehnung ſey ꝛc., Aeußerungen, die dem Dualismus, von dem er ausgeht, diametral widerſprechen. —

Nach denſelben Conſequenzen ſollte dann auch der Descarteſche Dualismus im Principe des Wiſſens und Erkennens wegfallen. Sieht nämlich der Geiſt alle Dinge nur vermittelſt der Ideen, in Gott, bewirkt ferner Gott in ihm die Empfindungen des Schmerzes, der Freude, der Wonne ꝛc., kraft deren er (durch

den innern Sinn) ſich ſelbſt erkennt, und weiß er endlich von Gott ſelbſt wiederum nur kraft deſſen unmittelbarer Einwirkung auf ihn; ſo iſt in Wahrheit (conſequenter Weiſe) die Wirkſamkeit Gottes in den Geiſtern die einzige Quelle alles Wiſſens und Erkennens. Und da Gott der Ort der Geiſter, alle Geiſter nur unvollkommene Participationen ſeines unendlichen Weſens ſind, ſo iſt alle Wirkſamkeit Gottes in den Geiſtern nothwendig zugleich Wirkſamkeit der Geiſter ſelbſt in Gott, — d. h. Alles Wiſſen und Erkennen iſt Produkt dieſer zugleich göttlichen und menſchlichen Geiſtesthätigkeit (Denkkraft). — Allein die Halbheit läßt Malebranche nicht zum Bewußtſeyn über dieſe Conſequenz ſeiner Prämiſſen, nicht zur Anerkennung des darin liegenden rein idealiſtiſchen Princips kommen. Er bleibt im Wiederſpruche mit ſich ſelbſt bei der Behauptung des unvermittelten Unterſchieds zwiſchen der Erkenntniß der Dinge durch die Ideen, der Erkenntniß Gottes durch ihn ſelbſt, und der Selbſterkenntniß des Geiſtes durch die „conscientia“, — die nichts andres als die Lockeſche Reflexion, mithin rein empiriſcher Natur iſt — ſtehen, eben ſo wie er im Widerſpruche mit ſich ſelbſt den Descarteſchen Dualismus der Subſtanzen feſthält. —

Dieſe Halbheit iſt der Grundmangel in Malebranche's Syſteme. Um ihretwillen bildet es auch nur den Uebergangspunkt zu dem reinen Idealismus Spinoza's.

Drittes Kapitel.

Der reine Idealismus.

§. 10. Spinozas Syſtem ſteht in der Geſchichte der Philoſophie vollkommen parallel der Eleatiſchen Alleinheitslehre. Sein Grundbegriff von der all-Einen Subſtanz entſpricht nicht nur augenfällig dem Eleatiſchen Grundbegriffe des all-Einen Seyns, ſondern es läßt ſich auch leicht nachweiſen, daß alle die Beſtimmungen, durch welche jener höher, reicher, gebildeter erſcheint als dieſer, nur willkührliche, dem Grundbegriffe frembartige Prädicate ſind. Spinoza entwickelt denſelben ſogleich im erſten Theile ſeiner **Ethica, more geometrico demonstrata**, — bekanntlich ſein Hauptwerk, das ſein eigenthümliches Syſtem umfaßt, indem ſeine früheren Schriften noch ganz Carteſianiſch, die ſpäteren unvollendeten (der **Tract. politicus** und **de emendatione intellectus**)

nur einzelne Partien der Ethik weiter ausführen. Er beginnt mit einer Anzahl Definitionen und Axiomen, mit deren Hülfe er die folgenden ſ. g. Propoſitionen beweiſt. Sogleich die dritte Definition enthält die allgemeine Begriffsbeſtimmung der Subſtanz: **per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.** Schon dieſen Begriff würden die Eleaten mit Fug und Recht für völlig identiſch mit ihrem Begriffe des Seyns erklären können: die Subſtanz, ſo beſtimmt, iſt in der That noch gar nicht von dem Begriffe des bloßen Seyns unterſchieden. Denn da das **In se Esse et Per se Concipi** nur heißen ſoll, daß ihr Begriff keines andern Begriffs bedarf, ſo iſt es noch keineswegs daſſelbe mit dem (Hegelſchen) Inſichſeyn, welches allerdings über das bloße Seyn bereits hinausgeht, indem es die Unterſchiedenheit-in-ſich vorausſetzt. Spinoza will damit nur die völlige Vorausſetzungsloſigkeit deſſen, was er die Subſtanz nennt, ausdrücken. Eben dieſe abſolute Vorausſetzungsloſigkeit iſt aber — geſetzt man wollte ſeinen Subſtanzbegriff vom Begriffe des Seyns unterſcheiden — offenbar mit mehr Recht vom bloßen Seyn als von der Subſtanz zu prädiciren, denn was in ſich iſt, wird damit als ſeyend beſtimmt: und der Begriff der Subſtanz bedarf alſo des Begriffs des Seyns, um begriffen werden zu können, d. h. er iſt, wenn nicht ſelbſt das Seyn, nicht ſchlechthin vorausſetzungslos, und mithin umgekehrt, als vorausſetzungslos Eins mit dem Begriffe des Seyns. —

Es fragt ſich alſo, ob durch die folgenden näheren Beſtimmungen ein andres Reſultat gewonnen wird. Zunächſt beweiſt Spinoza vermittelſt der aufgeſtellten Axiome, daß, da die Subſtanz nicht von einem Andern producirt ſeyn könne und doch jedes Ding (entweder in ſich oder in einem Andern) eine Urſache ſeiner Exiſtenz haben müſſe, die Subſtanz nothwendig **Causa sui** ſey (**Prop. VII.**). Eben damit ferner ſey ſie abſolut unendlich und mithin **ad ejus essentiam pertinens, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit** (**Prop. VIII. cf. Expl. ad Def. VI.**); als abſolut unendlich untheilbar (**Prop. XII. sq.**), und folglich auch nicht mehrere, ſondern nur Eine, abſolute Subſtanz, — Gott (**Prop. XIV.**). Die abſolute Einheit, Unendlichkeit und Untheilbarkeit behaupten bekanntlich auch die

Eleaten von ihrem All-Einen Seyn. Es fragt ſich alſo, ob in dem Begriffe der Causa sui eine über das bloße Seyn hinausgehende Beſtimmung gewonnen ſey. Spinoza verſteht darunter: id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens (Def. I.). Hier wird Essentia oder Natura von der Existentia unterſchieden. Worin beſteht nun dieſer Unterſchied? Eine ausdrückliche Definition findet ſich weder von der Eſſenz (Weſen)*) noch von der Exiſtenz (Seyn). Da indeß S. mehrfach erklärt, daß die Attribute der Subſtanz, d. h. id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens (Def. IV.), die Eſſenz derſelben ausdrücken, erpliciren (cf. Prop. V. IX. XI. XIV. XVI. XIX. sq. mit ihren Demonstr. und Scholl.); da er ſogar die Ausdrücke: ejusdem attributi und ejusdem naturae, ja ſogar Deus und omnia Dei attributa als gleichbedeutend gebraucht (Prop. V. XIX.); da er (brieflich wenigſtens) ausdrücklich bemerkt, unter Attribut verſtehe er daſſelbe was unter Subſtanz, und nenne letztere nur Attribut in Beziehung auf den eine beſtimmte Natur ihr beilegenden Verſtand (Epist. XXVII, p. 565 ed. Gfrörer); ſo haben wir, wenn wir auch nicht erfahren, was die Eſſenz an ſich iſt, doch an den Attributen die näheren Beſtimmungen derſelben. Von den unendlichen Attributen, welche der Subſtanz als unendlicher zukommen, percipirt der (menſchliche) Verſtand indeſſen nur zwei: das Denken und die Ausdehnung (cogitatio et extensio); dieſe alſo drücken (für den Verſtand) die Eſſenz der unendlichen Subſtanz aus. Tragen wir nun dieſe Beſtimmung in die Definition der causa sui hinüber, ſo hätten wir an dem Begriffe der letzteren allerdings einen höheren, über das Seyn der Eleaten hinausragenden Begriff. Allein gerade die verſchiedenen Attribute widerſprechen dem Grundbegriffe der Subſtanz ſelbſt. Denn der abſolut unendlichen Subſtanz ſoll Alles zukommen, was Eſſenz ausdrückt und keine Negation involvirt (Expl. ad Def. VI.): ſie ſchließt, weil ſie als unendlich, abſolute Affirmation iſt, jede Negation ſchlechthin von ſich aus (Prop. VIII. Schol. 1.); mithin auch jede Beſtimmtheit. Denn omnis determinatio est negatio, lautet bekanntlich Spinozas berühmter Satz (Epist. L,

*) Denn auch Part. II, Def. II. ſetzt den allgemeinen Begriff der Eſſenz ſchon voraus.

p. 626 cf. Epist. XLI, p. 605 ed Gfrörer). Nun ſind aber die verſchiedenen Attribute eben ſo viele Beſtimmtheiten: wird die Subſtanz als denkend und ausgedehnt gefaßt, ſo iſt ſie eben damit als Denken und Ausdehnung beſtimmt, involvirt alſo die Negation. Will man aber auch dieſen Einwand dadurch beſeitigen, daß man (mit Orelli: Spinoza's Leben und Lehre. Aarau 1843. S. 42.) den Ausdruck determinatio im Sinne von Begränzung oder Beſchränkung nimmt, ſo muß man doch jedenfalls den Unterſchied der unendlich vielen Attribute ſtehen laſſen: denn ohne verſchieden zu ſeyn, wären ſie nicht viele. Damit aber kehrt der Einwand nur in einer andern Geſtalt wieder. Denn ſind die Attribute von einander verſchieden, iſt das Denken nicht Ausdehnung und die Ausdehnung nicht Denken iſt, ſo verhalten ſich beide negativ gegen einander, widerſprechen alſo doch dem Grundbegriffe der Subſtanz. Denken und Ausdehnung können alſo an ſich, realiter, d. h. in der Subſtanz ſelbſt nicht verſchieden ſeyn; ihr Unterſchied und mithin der Unterſchied der Attribute überhaupt, damit aber die Attribute ſelbſt können nur in die Perception des Verſtandes fallen; — was auch Spinoza's wahre Meinung ſeyn dürfte, da er unter Attribut nur das verſteht, was der Verſtand von der Subſtanz percipirt, was Er ihr beilegt, und da er ausdrücklich erklärt, daß die ausgedehnte und die denkende Subſtanz Eine und dieſelbe Subſtanz ſeyen, der Körper ganz daſſelbe, was die Seele, nur jener unter dem Attribute der Ausdehnung, dieſe unter dem des Denkens betrachtet (P. II. Prop. VII. Schol.); und da er endlich die Nothwendigkeit der Attribute nicht aus dem Weſen und Begriffe der Subſtanz ſelbſt, ſondern ausdrücklich aus dem des Verſtandes herleitet, daraus nämlich, daß jedes Weſen nur unter irgend einem Attribute concipirt, begriffen werden könne (P. I. Prop. X. Schol. cf. Epist. LXVI. p. 649.). — Dann aber gehen offenbar die Attribute das Anſich der Subſtanz, die Eſſenz, gar nichts an. Letztere hat mithin an ſich gar keine Beſtimmtheit: ſie iſt nur reine Identität mit ſich. Damit fällt aber auch der Unterſchied zwiſchen ihr und der eben ſo unbeſtimmten Exiſtenz hinweg, — was S. ohnehin ſelbſt behauptet, wenn er erklärt, daß die Exiſtenz Gottes (d. i. der Subſtanz) und ſeine Eſſenz Eins und daſſelbe ſey (P. I, Prop. XX.). Die Eſſenz, welche die Exiſtenz involvirt, iſt demnach in Wahrheit nur das Seyn, das nothwendig iſt; und der

Begriff der Subſtanz ſinkt in den Eleatiſchen Begriff des bloßen Seyns zurück. —

Demnach bleiben nur noch die ſ. g. Modi oder Modificationen als das Einzige übrig, wodurch Spinozas Subſtanzbegriff von dem Eleatiſchen ὄντως ὄν ſich unterſcheidet. Allein wenn ſchon die Annahme von Attributen der Subſtanz als eine willkührliche, dem Begriffe ſelbſt fremdartige, äußerliche*) Beſtimmung erſcheint, wenn ſchon jene nur als ſelbſtgemachte, das Anſich der Subſtanz gar nicht berührende Perceptionen (Vorſtellungen) des menſchlichen Verſtandes angeſehen werden können; ſo gilt dies noch weit mehr von den Modis. Per modum, ſagt Sp., intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur (Def. V.). Sodann beweiſt er, daß aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches in unendlicher Modification (infinita infinitis modis, h. e. omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) folgen müſſe. Denn da der Verſtand aus der gegebenen Definition jedweder Sache mehrere Eigenthümlichkeiten (proprietates) erſchließe, die aus der Eſſenz der Sache ſelbſt nothwendig folgen, und zwar um ſo mehrere, je mehr Realität die Definition der Sache ausdrücke, d. h. je mehr Realität die Eſſenz der Sache involvire; und da die göttliche Natur abſolut-unendliche Attribute habe, deren jedes eine unendliche Eſſenz in ſeiner Art ausdrücke; ſo müſſe auch aus der Nothwendigkeit derſelben Unendliches in unendlicher Modification folgen. Mithin ſchließt er weiter, iſt Gott die causa efficiens aller Dinge, causa per se nicht per accidens, abſolut erſte Urſache (P. I. Prop. XVI.). Hieraus ergiebt ſich 1) daß Sp., wie er auch weiterhin ausdrücklich erklärt, unter den Modis die mannichfaltigen einzelnen Dinge, die natura naturata, die Welt als eine unendliche Mannichfaltigkeit von (denkenden und ausgedehnten) Weſen verſteht, daß ihm aber alle dieſe Dinge in Wahrheit nicht einzelne, beſtimmte, in ſich und für ſich ſeyende Weſen

*) Wenn Hegel ſagt, die Attribute kämen zu dem Begriffe der Subſtanz von außen hinzu, ſo hat er vollkommen Recht. Denn er meint damit nur, daß Spinoza die Attribute aus ſeinem Begriffe der Subſtanz nicht deducirt, nicht als in und mit ihm geſetzt dargethan habe; und wenn daher Orelli (a. O. S. 40.) deshalb gegen Hegel polemiſirt, ſo beweiſt er nur, daß er ihn nicht verſtanden hat.

ſind, — als ſolche werden ſie vielmehr nur von der Imagination d. i. unrichtig gefaßt, — ſondern eben nur unendliche Affektionen der Subſtanz oder ihrer Attribute, die mithin auch nur in der Subſtanz ihre Exiſtenz haben und erkannt werden können, weil ſie eben nur die Attribute Gottes certo et determinato Modo ausdrücken (P. I. Prop. XVIII. XXIII. XXV. Corell. XXIX. Schol. cf. Epist. XXIX. p. 566 sq.). Es ergiebt ſich 2) daß die Modi Wirkungen, Produkte der abſoluten Subſtanz, dieſe die Urſache derſelben ſeyn ſoll, was S. auch bereits in der Demonst. ad Prop. V. implicite behauptet (cf. Prop. XXIV. Corell. XXV. Schol.). —

Betrachtet man nun aber die ganze Demonſtration etwas näher, ſo deducirt ſie zunächſt ihren Schlußſatz nicht aus dem Weſen und Begriffe der Subſtanz, ſondern aus dem des (menſchlichen) Verſtandes. Es wird behauptet: der Verſtand folgere aus der Definition, d. h. aus der Eſſenz jedweder Sache, mehrere Eigenthümlichkeiten derſelben. Ob und mit welchem Rechte er dies thue, wird nicht dargethan: es iſt vielmehr eine bloße Vorausſetzung, daß aus der Eſſenz jeder Sache mehrere Eigenthümlichkeiten folgen müſſen. Es iſt eine zweite Vorausſetzung, daß um ſo mehrere folgen, je mehr Realität die Eſſenz involvire. Und wenn endlich auf dieſe Vorausſetzungen der Schlußſatz baſirt wird, daß, weil die göttliche Natur abſolut unendliche Attribute habe, deren jedes eine unendliche Eſſenz ausdrücke, auch aus der Nothwendigkeit derſelben Unendliches in unendlichen Modis folgen müſſe; ſo enthält dieſer Schlußſatz die dritte Vorausſetzung, daß die unendlichen Attribute zugleich unendliche Realitäten der Subſtanz ſeyen. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung kann der Verſtand unendliche Eigenthümlichkeiten aus der Definition Gottes folgern. Ja ſelbſt das wird nicht näher erklärt, in welchem Sinne und mit welchem Rechte zuletzt die Proprietates mit den Infinita infinitis modis identificirt werden. Jedenfalls iſt ſo viel einleuchtend, daß da S. weder den Begriff der Realitas noch den der Proprietas, die er als Zwiſchenbegriffe und Mittelglieder der Deduction einſchiebt, näher beſtimmt, die ganze Demonſtration nichts weiter ausſagt, als daß, weil die göttliche Natur unendliche Attribute habe, darum auch Unendliches in unendlichen modis aus ihr folgen müſſe. Dann aber entbehrt die Demonſtration offenbar aller beweiſenden Kraft. Denn ſo wenig einzuſehen iſt, wie die Eine, alle Rega-

tion und damit allen Unterſchied ausſchließende Subſtanz unendlich viele Attribute haben kann (— wenn letztere eben nicht bloß in den percipirenden Verſtand fallen, —), eben ſo wenig iſt zu begreifen, wie aus den unendlich vielen Attributen wiederum unendlich viele **Proprietates** (modi) folgen ſollen. In beiden Fällen faßt S. offenbar den Begriff des Unendlichen als gleichbedeutend mit der Vorſtellung eines unendlich Mannichfaltigen. Damit aber widerſpricht er ſeiner eignen Definition, wonach das Unendliche **absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae** ſeyn, mithin alle Negation und ſomit alle Unterſchiedenheit, alle Mannichfaltigkeit ausſchließen ſoll (**Expl. ad Def. VI. Prop. VIII. Schol.**)

Hiergegen wird man vielleicht zu Gunſten Spinoza's einwenden: in Beziehung auf die Subſtanz ſeyen die Modi, die mannichfaltigen Dinge, nur Affektionen, als ſolche mithin nicht unterſchieden, ſondern alle ſich gleich, Eins und daſſelbe; nur in Beziehung auf einander ſeyen ſie unterſchieden, beſtimmt, negativ gegeneinander; dieſe Negativität falle alſo nicht in das Verhältniß zur Subſtanz, mithin auch nicht in dieſe ſelbſt und ihre Unendlichkeit. Allein man würde vergeſſen, daß wenn die Modi als Affektionen der Subſtanz nicht unterſchieden ſeyn ſollen, auch von unendlich vielen Affektionen oder auch nur von einer Mehrheit von Modis nicht die Rede ſeyn könnte, und daß ihre Verſchiedenheit unter einander zugleich die Subſtanz mit betreffen muß, weil jeder beſondre Modus eine Affektion derſelben, alſo auch eine beſondre, unterſchiedene Affektion iſt. Der Widerſpruch bleibt alſo ſtehen. Die Hauptſache iſt indeſſen, daß S. ſich offenbar einer Verwechſelung der Begriffe ſchuldig macht, wenn er das, was aus der Eſſenz einer Sache folgt, oder aus der Definition derſelben gefolgert wird, unmittelbar für die Wirkung derſelben erklärt. Wäre dieß der Fall, ſo müßte auch die Subſtanz, weil aus ihrem Begriffe folgt, daß ſie **causa sui** iſt, zugleich die Urſache dieſer Cauſalität ſeyn, — eine offenbare Abſurdität. S. corrigirt ſich zwar im Folgenden, indem er zeigt, daß Gott nicht die **causa transiens**, ſondern die **causa immanens** aller Dinge ſey (**Prop. XVIII.**). Damit iſt der Begriff der Urſache in den des Grundes oder Subſtrats umgeſetzt. Allein ſelbſt dieß, daß die Eigenthümlichkeiten, die der Verſtand aus der Eſſenz einer Sache folgert, in letzterer ihren Grund haben, muß

immer aus ihrem Begriffe erſt noch beſonders dargethan werden: ſie können an ſich auch eben ſowohl die Eſſenz der Sache ſelbſt conſtituiren, wie es z. B. ohne Zweifel der Subſtanz durchaus weſentlich, ihre Eſſenz iſt, causa sui zu ſeyn. —

Doch geſetzt, S. hätte vollkommen bewieſen, daß Gott die immanente Urſache aller Dinge ſey, ſo würde doch das Reſultat des Beweiſes mit dem Grundbegriffe, von dem er ausgeht, in offenem Widerſpruche ſtehen. Denn die Urſache, auch die immanente, muß von ihren Wirkungen verſchieden ſeyn: ſonſt würde jener Satz nur wiederholen, was wir längſt wiſſen, daß Gott causa sui ſey. Auch behauptet S. ſelbſt: causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet (Prop. XVII. Schol.). Zugleich aber iſt die Wirkung der immanenten Urſache auch in der Urſache enthalten: ſomit würde es nicht nur Etwas außerhalb Gottes geben müſſen (was S. ausdrücklich beſtreitet [Prop. XV. XVIII. XXXIII. Schol.]), ſondern die Modi würden auch ihrer Definition widerſprechen, wonach ſie nur in der Subſtanz ſind und begriffen werden. Folglich iſt auch der Unterſchied der Modi von ihrer Urſache in dieſer ſelbſt enthalten: die abſolute unendliche Subſtanz involvirt den Unterſchied; eben damit aber auch die Negation; und da S. nicht zu zeigen vermag, wie der Unterſchied ſich aufhebt und in der Identität nur als aufgehobenes Moment immanent iſt, ſo ſteht die Behauptung der Identität mit der zugleich behaupteten Differenz im ungelöſten Widerſpruch. — Denſelben Widerſpruch trägt ſchon die Definition des Modus an der Stirn. Denn wenn der Modus dasjenige iſt, was in einem Andern — in der Subſtanz — iſt, und nur durch dies Andre begriffen wird; ſo iſt die Subſtanz als dies Andre von ihren Modis unterſchieden. Zugleich aber enthält ſie dieſen Unterſchied ſelbſt, weil eben die Modi nur in ihr ſind. Mithin involvirt ſie auch die Negation, die in ihrem Unterſchiede von den Modis liegt. Endlich iſt es eine ungelöſte Discrepanz, wenn (Prop. XXI. sq.) gezeigt wird, daß Alles, was aus der abſolut unendlichen Subſtanz folge, alle Modi auch ſelbſt ewig und unendlich ſeyn müſſen, und dann doch von Modis die Rede iſt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimantur, d. h. von endlichen Modis (Prop. XXV. Corell.), oder von einer Modification, quae finita est et determinatam habet existentiam (Prop. XXVIII. Demonstr.).

Auch hier liegt der Widerſpruch gegen Spinozas Begriff der abſolut-unendlichen Subſtanz offen zu Tage. Conſequenter Weiſe muß er ganz wie die Eleaten, die Exiſtenz endlicher, einzelner beſtimmter Dinge ſchlechthin leugnen, oder für bloßen Schein, für bloße Vorſtellungen unſeres Verſtandes erklären. D. h. Spinoza's Subſtanzbegriff, abgeſehen von allen ſeinen ihm bloß äußerlich beigelegten, an ſich frembartigen und widerſprechenden Prädikaten, fällt in der That mit dem Eleatiſchen Begriffe des ὄντως ὄν in Eins zuſammen. —

Damit iſt indeß die hohe Bedeutung ſeines Syſtems keineswegs geleugnet. Nur das iſt geleugnet, daß Spinozas Größe in der ſo oft an ihm gerühmten Conſequenz beſtehe. In dem Sinne, in welchem man letztere gewöhnlich faßt, gebührt ihm dieſer Ruhm gar nicht oder nur in ſehr untergeordnetem Grade. Denn daß aus den von ihm aufgeſtellten zahlloſen Definitionen und Axiomen meiſt folgt, was er daraus herleitet, iſt weder merk- noch ruhmwürdig, am allerwenigſten, wenn ſich bei näherer Betrachtung ergiebt, daß dieſe Folgerungen vielfach unter ſich wie mit ihren Prämiſſen im Widerſpruche ſtehen. Spinozas Ruhm und Größe iſt vielmehr die tiefe, erſchöpfende Anſchauung, die er von dem eben ſo wichtigen als ſchwierigen und reichhaltigen Begriffe der Subſtanz hatte, eine (intellektuelle) Anſchauung, die er allerdings nicht zum Begriffe zu erheben, nicht zu entwickeln, zu deduciren vermochte, die aber nichts deſtoweniger alle weſentlichen Momente des wahren Begriffs enthält, und die er trotz der Widerſprüche, in welche er ſich mit ſich ſelbſt wie mit den ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns, mit der allgemeinen Meinung, mit den liebſten Wünſchen, Vorſtellungen, Ueberzeugungen des menſchlichen Herzens, ja ſogar mit den Principien der Moral verwickelte, in großartiger Conſequenz zum Ganzen einer Allumfaſſenden Weltanſchauung ausbildete.

Dieſe Conſequenz iſt aber mehr ein Ausfluß des perſönlichen Charakters, als des erkennenden Verſtandes oder des ſpeculativen Talentes. Bei näherer Betrachtung hat ſie indeß zugleich ihren Grund in der Erkenntnißtheorie Spinozas. Nach dieſer nämlich iſt nicht der logiſche Begriff, ſondern die intellektuelle Anſchauung die höchſte Form des erkennenden Geiſtes. Der Unterſchied der letzteren von jenem beſteht aber gerade darin, daß ſie die weſentlichen Beſtimmungen (proprietates) der Sache in

unmittelbarer concreter Einheit faßt, ohne auf den Zusammenhang, das Verhältniß, den Unterschied, und somit auch ohne auf den Gegensatz und Widerspruch der einzelnen Bestimmungen zu reflektiren. S. unterscheidet nämlich drei verschiedene Arten (genera) der Erkenntniß. 1) Wir percipiren ein Objekt vermittelst der Affektionen, womit es unsern Körper afficirt, (d. i. vermittelst der Sensation), weil wir nothwendig von unserm Körper und somit auch von jeder Affektion desselben eine Idee in uns haben. Denn der menschliche Geist ist selbst wesentlich nur die Idee, deren Objekt der menschliche Körper ist: dieser ein bestimmter Modus des göttlichen Attributs der Ausdehnung, jener des göttlichen Attributes des Denkens, mithin ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes, der nicht nur die Idee seiner Essenz, sondern eben damit auch Alles dessen hat, was aus seiner unendlichen Essenz nothwendig folgt (aller Modi — aller Dinge). Daß der menschliche Geist etwas percipirt, heißt daher nichts anderes, als daß Gott selbst, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes explicirt wird oder dessen Essenz constituirt, diese oder jene Idee habe. Die Ideen, die wir von den Affektionen des Körpers haben, sind nun aber nothwendig unklare, confuse, unadäquate. Denn eine adäquate Idee ist nur eine solche, die, in sich ohne Beziehung auf ein Objekt betrachtet, alle Eigenthümlichkeiten oder Bestimmungen der wahren Idee in sich hat. Mithin hat der menschliche Geist nur diejenigen Ideen in adäquater Form, die Gottes Ideen sind, sofern letzterer die Essenz des menschlichen Geistes constituirt; diejenigen Ideen dagegen, die Gott hat, nicht blos sofern er die Essenz des menschlichen Geistes constituirt, sondern sofern er zugleich mit letzterem auch die Idee einer andern Sache hat, sind im menschlichen Geiste unadäquate, weil eben nur verstümmelte, halbe, theilweise Ideen. Nun sind aber die Ideen, die Gott von den Affektionen des menschlichen Körpers hat, stets mit den Ideen andrer Dinge verbunden, folglich unadäquate Ideen. Mithin können auch die allgemeinen Vorstellungen (notiones universales), wie Mensch, Pferd ꝛc., die der menschliche Geist aus der Masse solcher unadäquater Ideen vermittelst der Imagination sich bildet, ebenfalls nur unadäquate seyn (Tract. de intell. emend. p. 498. 510 sq. Eth. P. II. Prop. XL. Scholl. cf. Def, IV. Axiom. II sq. Prop. III. XI. Coroll. XIII. XXV sq. XXIX. Coroll.). Diese erste Art der Erkennt-

niß iſt daher die alleinige Urſache der Unwahrheit, des Irrthums: denn dieſer beſteht nur in dem Mangel (privatio) an Erkenntniß, den die unadäquaten, theilweiſen, confuſen Ideen involviren (Pr. XLI. cf. XXXV.). —

Dagegen haben wir 2) nothwendig adäquate Ideen von dem, was Allem gemeinſam und gleichmäßig in den Theilen wie im Ganzen iſt. Denn dies Allgemeine macht nicht die Eſſenz eines einzelnen beſondern Dinges aus, und Gott hat davon nothwendig eine adäquate Idee, ſowohl wiefern er die Idee des menſchlichen Körpers als wiefern er Ideen der Affektionen deſſelben (ſeiner Beziehungen zu andern Dingen) in ſich hat. Es giebt mithin allen Menſchen gemeinſame Begriffe, Axiome (notiones communes — die angeborenen Ideen Descartes' —), welche die Fundamente unſerer vernünftigen Ueberlegung (ratiocinii, — aller Deduction und Argumentation) bilden. Die Ideen, die aus ſolchen adäquaten Ideen folgen, ſo wie die Univerſalbegriffe, die wir aus ihnen formiren, ſind mithin gleichfalls adäquat, und eben damit wahr (Prop. XXXVIII sq. XL sq.)*). Kraft dieſer zweiten Art, die Sp. die Vernunfterkenntniß (ratio) nennt, ſchließen wir z. B. daß, weil Dieſes oder Jenes iſt, es auch ein Andres als Urſache deſſelben geben müſſe. Denn daß jedes Ding zugleich die Wirkung eines Andern ſeyn müſſe, iſt etwas allen Dingen Gemeinſames. Allein wir wiſſen damit noch nicht, was nun jenes Andere ſeinem Weſen nach ſey. Darum iſt 3) die dritte Art der Erkenntniß, die Sp. ausdrücklich als Anſchauung (scientia intuitiva —) bezeichnet, die höhere. Dieſe nämlich ſchreitet von der adäquaten Idee der Eſſenz gewiſſer Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß der Eſſenz der Dinge fort. Je mehr wir die Dinge in dieſer Art erkennen, deſto mehr erkennen wir Gott ſelbſt. Denn im intuitiven Wiſſen erkennen wir die Dinge sub specie aeternitatis, d. h. nicht wiefern ſie in irgend einer Beziehung auf Raum und Zeit exiſtiren, ſondern wiefern ſie in Gott enthalten, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur nothwendig folgen, und mithin durch Gottes Eſſenz, — die eben zugleich Gottes Ewigkeit iſt, weil ſie unmittelbar die Exiſtenz involvirt, — ihrerſeits ſelbſt die Exi-

*) In dem Tractatus de intell. emend. l. l. findet ſich indeß die bemerkenswerthe Abweichung, daß S. dieſe zweite (dort die dritte) Art der Erkenntniß für unadäquat erklärt.

ſtenz involviren, alſo ſelbſt nothwendig, ſelbſt ewig ſind (Eth. P. II. Prop. XL. Schol. II. P. V. Prop. XXV. XXIX. Schol. coll. P. II. Prop. XLIV. Coroll. II.). Auch vermittelſt der zweiten Art der Erkenntniß, der notiones communes, erkennen wir nur darum die Wahrheit, weil die notiones communes nur das expliciren, was Allem gemeinſam iſt, was alſo die Eſſenz keiner einzelnen, beſondern Sache ausdrückt, und daher auch ohne alle Beziehung auf Zeit und Raum, nur sub specie aeternitatis gefaßt werden kann (P. II. Prop. XLIV. Coroll. 2 Demonstr. cf. P. V. Prop. XXXVI. Schol.). Das intuitive Wiſſen aber erkennt die Wahrheit unmittelbar aus ſich ſelbſt. Denn Alles, was wir klar und disdinkt einſehen, erkennen wir entweder durch ſich ſelbſt oder durch ein Anderes, das durch ſich ſelbſt begriffen wird. Daraus folgt umgekehrt, daß alle Ideen, die klar und diſtinkt in uns ſind, nothwendig zur dritten Art der Erkenntniß gehören, und nicht etwa aus den theilweiſen und confuſen Ideen der erſten folgen können (P. V. Prop. XXXVIII.). Die klare und diſtinkte Idee iſt aber zugleich die wahre Idee (P. I. Prop. VIII. Schol. 2.), und dieſe nur eine ſolche, die mit ihrem Inhalte übereinſtimmt (cum suo ideato convenit), oder, was daſſelbe iſt, die in Gott ſelbſt, wiefern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes explicirt wird, eine adäquate iſt (P. I. Axiom VII, P. II. Prop. XLIII.). Die wahre Idee iſt zugleich die Norm der Wahrheit, die, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß manifeſtirt, ſo die Norm ihrer ſelbſt wie der Unwahrheit iſt. Sie involvirt daher zugleich die höchſte Gewißheit, woran nur der zweifeln kann, der unter der Idee ein ſtummes, todtes Ding, wie das Bild auf einer Tafel, ſich vorſtellt, da ſie doch in Wahrheit der Modus des Denkens, das Intelligere ſelbſt iſt. Daß der menſchliche Geiſt weiß, er habe eine wahre Idee, folgt mithin unmittelbar daraus, daß er dieſelbe hat. Außerdem iſt unſer Geiſt ein Theil des unendlichen Verſtandes Gottes, und mithin müſſen unſere klaren und diſtincten Ideen eben ſo nothwendig wahr ſeyn als die Ideen Gottes ſelbſt (Ibid. Schol.). —

Dieſe Erkenntnißtheorie iſt ſonach ganz und gar auf die ſ. g. intellektuelle Anſchauung gegründet. Denn indem nach Spinoza nur das wahr iſt, was wir durch ſich ſelbſt erkennen oder durch ein Andres, das durch ſich ſelbſt begriffen wird, ſo fällt ihm die wahre Idee, d. h. die Wahrheit ſelbſt, wiefern ſie erkannt wird

(concipitur), mit der Idee der Substanz unmittelbar in Eins zusammen. Denn nur die Substanz ist es, die durch sich begriffen wird (P. I. Def. III.); sie allein ist das Andre, durch das wir Alles, was nicht durch sich selbst begriffen werden kann, — d. h. alle Modi, alle Dinge, — erkennen (Ibid. Def. V.). Die Idee Gottes also ist die Grund- und Uridee, die Idee der Ideen, die unendliche Idee, in der alle Ideen (als wahre) enthalten sind (P. II. Prop. III. IV. VIII.). Unter Idee überhaupt aber versteht S. nicht eine Perception, in der der Geist zu einem (äußerlichen) Objekte sich leidend verhält, sondern den conceptus, den der Geist selbstthätig sich bildet, nur weil er res cogitans ist (Ib. Def. III.). Wenn daher S. behauptet, daß der menschliche Geist eine adäquate Erkenntniß von Gottes ewiger und unendlicher Essenz habe (Ib. Prop. XLVII.), so heißt das nichts andres, als daß Gott selbst eine adäquate Idee von sich hat, nicht blos wiefern er unendlich ist, sondern auch wiefern er die Essenz des menschlichen Geistes constituirt, d. h. daß Gott im menschlichen Geiste sich selbst denkt*). Die Idee des menschlichen Geistes von Gott oder von der Substanz ist also die schlechthin unmittelbare Idee, die Gott von sich selbst hat, sie ist die Uridee des menschlichen Geistes, die nicht ein entwickelter, durch Deduction oder Demonstration vermittelter Begriff, sondern scientia intuitiva, unmittelbare intellektuelle Anschauung ist, die ihre Gewißheit und Wahrheit schlechthin in sich selbst hat, und also auch die Gewißheit und Wahrheit Alles dessen, was aus ihr folgt, d. h. in ihr enthalten ist, verbürgt, gesetzt auch, daß diese Consequenzen für sich, einzeln betrachtet, mit einander wie mit der Grundidee in Widerspruch gerathen sollten. —

Mit diesem materialen und formalen Grundprincipe seiner Philophie steht nun Spinozas Methode in grellem Widerspruche. S. will bekanntlich Alles nach dem Vorbilde der Mathematik demonstriren. Er stellt daher zunächst stets eine Anzahl Definitionen und Axiome auf; darauf erst folgen die Propositionen (Lehr-

*) S. demonstrirt zwar die angef. Prop. XLVII. daraus, daß der menschliche Geist Ideen habe, aus denen er sich selbst wie seine eignen und die äußeren Körper percipirt. Allein daß er diese Ideen hat, beruht nach S. wiederum nur darauf, daß dieselben in Gott sind, wiefern er die Essenz des menschlichen Geistes constituirt.

ſätze), die vermittelſt jener bewieſen werden ſollen. Allein näher betrachtet, ſind die mehreren Definitionen und Axiome nur einzeln gefaßte Momente der Grundidee, — der unmittelbaren intellektuellen Anſchauung —, die er auseinanderbreitet, um ſie auf dem Wege der Demonſtration wieder zur Einheit der Grundidee zuſammenzufügen. So z. B. beginnt er den erſten Theil der Ethik mit den Definitionen der causa sui, des Endlichen und Unendlichen, der Subſtanz, des Attributs, des Modus, Gottes, der Freiheit und der Ewigkeit, — um ſodann zu demonſtriren, daß Gott eben die abſolute Subſtanz, causa sui, unendliche Attribute und Modi enthaltend, abſolut frei und ewig ſey. Dieß aber kann ihm nicht gelingen, es müſſen dabei vielmehr ungelöſte Widerſprüche und Inconvenienzen ſtehen bleiben, aus dem einfachen Grunde, weil ihm die Grundidee eben nur scientia intuitiva, mithin nicht demonſtrirbares Wiſſen iſt. Auch erklärt er im Widerſpruch mit jenem Verfahren ſelbſt, daß der rechte Weg zur Erkenntniß der Wahrheit darin beſtehe, zuvörderſt ſtets eine Definition zu Grunde zu legen. Die vollkommene Definition aber müſſe die ganze Eſſenz der Sache ausdrücken, und ſich hüten, daß ſie ſtatt deſſen nicht bloß gewiſſe Eigenthümlichkeiten der Sache aufſtelle; dieſe müßten vielmehr ſämmtlich aus der Definition gefolgert werden können, d. h. in ihr, wenn auch zunächſt nur implicite, enthalten ſeyn. Demnächſt unterſcheidet er die Definition einer res creata von der einer res increata: jene müſſe die nächſte Urſache des geſchaffenen Dinges mit enthalten, dieſe dagegen müſſe gerade alle Urſächlichkeit ausſchließen, dürfe der Frage, ob die Sache auch ſey, gar keinen Raum laſſen, auch nicht durch bloße Abſtrakta explicirt werden. Aus jener wie dieſer aber müßten ſich alle Eigenthümlichkeiten der definirten Sache von ſelbſt ergeben (De intell. emend. p. 514 sq.). Hieraus erhellt, daß ihm die Definition und die unmittelbare Anſchauung des Weſens der Sache Eins und daſſelbe iſt. Denn die Definition, aus der Alles erſt entwickelt, abgeleitet werden ſoll, kann nicht ſelbſt wieder ein Abgeleitetes ſeyn. Eben damit aber erhellt zugleich, daß die abſolut erſte Definition, mit der nothwendig angefangen werden muß, weil ſie nicht wiederum einer andern Definition bedarf und weil aus ihr allein Alles, was überhaupt zu wiſſen iſt, gefolgert werden kann, nur die Definition der res increata, der causa sui, der abſoluten Subſtanz ſeyn kann. Mit

dieſer abſoluten Definition beginnt nun auch S. ſein Syſtem. Statt ſie aber ſo zu faſſen, daß ſich aus ihr, wie er fordert, alle beſondern Eigenthümlichkeiten (proprietates) der Subſtanz ableiten laſſen, faßt er ſie vielmehr ſo, daß mit der Ausſchließung aller Negation auch jede nähere Beſtimmung, jeder Unterſchied und ſomit alle beſondern Eigenthümlichkeiten ausgeſchloſſen werden, mithin nur neben ihr ſich einfinden können oder im Widerſpruche mit ihr nachträglich hineindemonſtrirt werden müſſen. Warum aber ſchließt S. alle Negation und damit allen realen Unterſchied, und damit alle Selbſtthätigkeit und Lebendigkeit vom Abſoluten aus? Zunächſt offenbar darum, weil es ihm eben nur Subſtanz iſt, nicht ſelbſtbewußtes Subjekt, nicht Perſönlichkeit; demnächſt aber weil ihm das wahre Wiſſen nur scientia intuitiva iſt, die wahre Erkenntniß nur in unmittelbarer Anſchauung beſteht, die als ſolche, fix und fertig, ihren ganzen Inhalt auch nur in unmittelbarer Einheit erſcheinen läßt, — eine Einheit, die S. nur um ſeiner Methode willen willkührlich zerſtört, ohne doch an dieſer das Mittel zur Wiederherſtellung derſelben zu beſitzen. —

Spinozas Philoſophie iſt ſonach reiner Idealismus. Die Grundidee der abſoluten Subſtanz, auf der ſie durch und durch ruht, hat nicht irgend ein äußeres oder inneres Objekt, von dem ihre Erkenntniß ausginge, iſt nicht von irgend welchen Prämiſſen abhängig, nicht durch die Erfahrung vermittelt, noch im Bewußtſeyn blos vorgefunden, kurz iſt keine Perception, ſondern reiner conceptus, ſelbſtthätiger Akt des Geiſtes, weil die reine Thätigkeit des (abſoluten) Denkens ſelbſt, — Gottes Denken ſeiner ſelbſt im menſchlichen Denken. Jede Idee und ſomit alles Erkennen (intelligere) iſt ein ſolcher conceptus des ſelbſtthätigen Denkens: auch die Form (d. h. das Wiſſen der wahren Idee, die scientia intuitiva, deren Inhalt ſie iſt) beruht nur auf der wahren Idee ſelbſt ohne Beziehung auf Andres, und erkennt nicht irgend ein Objekt als ihre Urſache an, ſondern hängt allein von der Macht und Natur des Verſtandes (des Denkens) ſelbſt ab (cf. de intell. emend. p. 509). —

Damit nun iſt der Gegenſatz gegen das Princip des Empirismus und Realismus zum reinen abſoluten Widerſpruche geſteigert: Idealismus und Realismus ſtehen ſich ſchlechthin excluſiv gegenüber. —

Die nächſte Frage iſt mithin, ob das Princip des Idealismus wie es bei den Eleaten, bei Descartes, Malebranche, Spinoza, in weſentlich gleicher Geſtalt auftritt, wahrhaft *principiell* ſey, d. h. in Wahrheit als der abſolute Grund alles Wiſſens, als der abſolute Anfang der Philoſophie angeſehen werden könne?

Der Idealismus ſtützt ſich, wie ſchon oben bemerkt und nunmehr näher dargethan iſt, auf gewiſſe Ideen, Begriffe, Axiome, die, durch ſich *ſelbſt* gewußt wie durch ſich *ſelbſt* gewiß und wahr, das abſolut erſte, wahre Wiſſen und damit der Grund und Anfang alles Wiſſens ſeyn ſollen. Allein jede Idee, möge ſie als Perception oder als conceptus des denkenden Geiſtes gefaßt werden, d. h. möge das Denken ſich receptiv oder productiv zu ihr verhalten ſollen, ſetzt zunächſt das Denken ſelbſt, welches ſie denkt, nothwendig *voraus*. Ihre immanente, ihrer ſelbſt gewiſſe Gewißheit und Wahrheit iſt mithin auch nur die Selbſtgewißheit des Denkens, an dem, was es klar und diſtinkt denkt, die Wahrheit zu haben, oder was daſſelbe iſt, die Selbſtgewißheit der Wahrheit, ſofern ſie Inhalt des Denkens iſt. Alle Selbſtgewißheit iſt nun aber nur Ausdruck der im Denken immanenten *Denknothwendigkeit*. Denn das durch ſich ſelbſt Gewiſſe, durch ſich ſelbſt Klare und Deutliche, das allen Zweifel ſchlechthin ausſchließt, kann nach der Seite des *Denkens* (der Subjektivität) hin nur Dasjenige ſeyn, welches *nicht* zu denken, ein ſich ſelbſt vernichtender, das Denken ſelbſt aufhebender Widerſpruch ſeyn würde, d. h. das *nothwendig* zu Denkende; nach der Seite des *Seyns* (der Realität — Objektivität) hin Dasjenige, deſſen Nichtſeyn ſich ſelbſt aufhebt, und das als nicht ſeyend gedacht, ein ſich ſelbſt d. h. das Denken vernichtender Widerſpruch ſeyn würde, das alſo *nothwendig* iſt und als ſeyend *nothwendig* gedacht werden muß. Nur ein ſolches Denknothwendiges ſchließt allen Zweifel ſchlechthin aus. Denn der Zweifel daran d. i. die *Möglichkeit*, es auch als nicht- oder andersſeyend zu denken, iſt durch die Nothwendigkeit, es entweder als ſeyend und ſo ſeyend zu denken, oder das Denken ſelbſt, damit aber auch den Zweifel als nichtig zu ſetzen, ſchlechthin beſeitigt. Das Bezweifeln, Leugnen, Beſtreiten deſſelben iſt ſchlechthin unmöglich, weil dadurch das Denken ſelbſt, eben damit aber auch das Zweifeln aufgehoben werden, mithin der Zweifel im vernichtenden Widerſpruche mit ſich ſelbſt, ſich ſelbſt vernichten würde. — Jede durch ſich ſelbſt gewiſſe und wahre

Idee iſt alſo nur gewiß und wahr, ſofern ſich ihre Denkwendigkeit darthun, d. h. ſofern ſich zeigen läßt, daß ſie nicht zu denken und ihren Inhalt als nicht ſeyend (ſie ſelbſt als nicht objektiv — unwahr) zu faſſen, das Denken ſelbſt aufheben würde.

Daraus aber erhellet, daß jede durch ſich ſelbſt gewiſſe und wahre Idee das Denken und die Denknothwendigkeit zu ihrer Vorausſetzung hat, folglich daß nicht eine einzelne Idee, ein einzelner Begriff oder Satz (Urtheil — Ariom), ſondern nur das Denken ſelbſt und deſſen immanente Denknothwendigkeit Princip des Idealismus ſeyn kann. Daſſelbe ergiebt ſich daraus, daß auch der Idealismus wie der Empirismus und Realismus, nicht vermittelſt ſeiner Prämiſſen ſelbſt, ſondern nur vermittelſt des Denkens und der Denknothwendigkeit, von ſeinen Prämiſſen aus weiter kommen, und das Syſtem des Wiſſens, das Ganze der Wahrheit entwickeln kann. Denn jede Folgerung, die er zieht, jeden Schluß, den er macht, iſt nur eine Manifeſtation des Denkens und der Denknothwendigkeit, nur wiederum durch dieſe gewiß und wahr. Sie alſo iſt die das Ganze tragende und durchdringende Lebenskraft, d. h. das wahre Princip.

Daß nun in der That die bisher betrachteteten idealiſtiſchen Syſteme auf dieſem Principe, obwohl ſtillſchweigend und unbewußt, auch wirklich beruhen, zeigt ſich auf den erſten Blick. Die Eleaten bewieſen ihre Grundidee von der ewigen und unveränderlichen All-Einheit des Seyns, indem ſie zeigten, daß das Gegentheil undenkbar ſey, d. h. das Denken negire, aufhebe, daß alſo die Einheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit eine Denknothwendigkeit ſey. Ihre Grundidee, kraft dieſer Denknothwendigkeit erſt gewiß und wahr, hat mithin das Denken und deſſen immanente Denknothwendigkeit zu ihrer Baſis und Vorausſetzung. — Eben ſo ſtellt Descartes für die abſolute Gewißheit ſeines Cogito ergo sum, obwohl er es ausdrücklich für keinen Schluß erklärt, doch einen Grund, einen Beweis auf: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere (Princ. phil. I, 7). Feuerbach wirft ihm deshalb Ungeſchicklichkeit und Widerſpruch mit ſich ſelbſt vor. Allein jener Beweis iſt in der That kein Schluß aus irgend welchen Prämiſſen, ſondern nur der allerdings unbehülfliche Ausdruck für die in dem Cogito ergo sum liegende, in ihm ſich manifeſtirende, es begründende Denknothwendigkeit. Er will nur ſagen, daß der

Zweifel an der Exiſtenz des Denkens ein ſich ſelbſt vernichtender Widerſpruch, unmöglich ſey, weil er mit der Nichtexiſtenz des Denkens ſich ſelbſt (— der doch ſelbſt nur Gedanke, Denken iſt) als nichtig ſetzt. Die Ungeſchicklichkeit liegt nur darin, daß Descartes anſtatt von dem Denken überhaupt, immer nur von dem denkenden Ich ſpricht, und das, was zunächſt nur von jenem prädicirt und auf dieſes nur übertragen werden kann, unmittelbar von dieſem ausſagt. Damit hängt der weitere, ſchon gerügte Mangel zuſammen, daß das Cogito ergo sum wie ein verlorner Vorpoſten, wie ein Anfang ohne Fortgang, an der Schwelle des Syſtems ſteht, während die eigentliche Entwickelung deſſelben ohne Zuſammenhang mit jenem, von einem zweiten und dritten Grundſatze ausgeht. Indeſſen gilt von dieſen wie von allen weiteren Sätzen Descartes' ganz daſſelbe, was von dem Cogito ergo sum. Denn ſeinen zweiten Hauptſatz von der Wahrheit deſſen, was wir klar und diſtinkt erkennen, gründet Descartes auf die Unmöglichkeit, Gott als Betrüger zu denken. Und daß Gott, das abſolut vollkommenſte, allerrealſte Weſen exiſtire, iſt ihm wiederum darum abſolut gewiß, weil wir ihn als exiſtirend denken müſſen, oder weil die Idee des allervollkommenſten Weſens die Exiſtenz deſſelben enthält. Alle dieſe Sätze ſind mithin nur Ausdruck, ihre Deduction nur Entwickelung der immanenten Denknothwendigkeit.

Malebranche läßt zwar das Cogito ergo sum (obwohl es, richtig verſtanden, der Ausdruck der ſchlechthin erſten, principalen Denknothwendigkeit iſt) fallen, wahrſcheinlich weil er es eben ſo wenig wie Descartes zum wahren Anfange, zum eigentlichen, Alles durchdringenden Principe ſeines Syſtems zu machen wußte. Allein der Satz, den er als Canon für die Erforſchung der Wahrheit und als Bürgſchaft für die Wahrheit unſerer Erkenntniß aufſtellt, zeigt nur noch deutlicher die Denknothwendigkeit als den letzten Grund aller Gewißheit und Wahrheit. Denn die propositiones evidentissime verae, denen wir Beifall ſchenken ſollen, weil wir ihnen unſere Zuſtimmung nicht verſagen können, ohne das Bewußtſeyn, von unſerer Freiheit einen falſchen Gebrauch zu machen, ſind eben nur Sätze, Ideen, deren immanenter Denknothwendigkeit nur die Willkühr, d. i. die falſche Freiheit, widerſprechen kann. Sie ſind ſelbſt nur darum evidentissime verae, weil wir ihnen unſere Zuſtimmung nicht verſagen können, und umgekehrt müſſen wir ihnen beiſtimmen, weil ſie evidentissime verae ſind,

d. h. ihre Evidenz und Wahrheit ist nur ihre Denknothwendigkeit. Die Idee Gottes, der Begriff des menschlichen Geistes und seine substanzielle Differenz von allem Materiellen ꝛc. sind ihm dann solche Propositionen, und aus ihnen folgert er dann weiter wiederum kraft der im Folgern und Schließen sich manifestirenden Denknothwendigkeit, daß wir die Dinge nur erkennen, indem wir ihre Ideen in Gott schauen u. s. w.

Spinoza endlich setzt ebenfalls sogleich in seinen ersten Definitionen, mit denen er sein System beginnt, das Denken und die Denknothwendigkeit voraus. Denn die causa sui, id, cujus natura non potest concipi, nisi existens, ist dasjenige, das seinem Wesen und Begriffe nach als existirend gedacht werden muß; und die Substanz dasjenige, das durch sich begriffen wird oder dessen Begriff (conceptus) keines andern Begriffs bedarf, das also Grund und Ursache seines eignen Begriffs ist, und mithin begriffen, concipirt, — gedacht werden muß. Diese Denknothwendigkeit des Substanzbegriffs beruht ihm zunächst im Allgemeinen darauf, daß ihm überhaupt «alle klaren und distinkten (wahren) Ideen aus der Nothwendigkeit unserer Natur folgen», daß ihm eben dieß eine Wesensbestimmung unseres Verstandes ist, daß also unserm Verstande eine innere Nothwendigkeit einwohnt, aus der alle klaren und distinkten Ideen hervorgehen (S. den Schluß des Tract. de emend. intell. p. 517. 18. ed. Gfrörer). Außerdem erklärt er es ja für das Wesen der Vernunft, die Dinge als nothwendig zu betrachten (Eth. P. II. Prop. XLIV.), d. h. er erklärt die Denknothwendigkeit für das Wesen der Vernunft; denn nur wenn diese ihr Wesen ausmacht, kann es zum Wesen der Vernunft gehören, die Dinge als nothwendig zu denken. Näher stützt sich indeß jene Denknothwendigkeit des Substanzbegriffs auf das erste von ihm aufgestellte Axiom: Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt, d. h. Alles was ist, ist entweder Ursache oder Wirkung (P. I. Def. V coll. Prop. XVI.), — mithin auf den Satz der Causalität. Er selbst beruft sich zum Beweise seines Hauptsatzes: daß die Substanz nothwendig existire, d. h. als nothwendig existirend gedacht werden müsse, auf die beiden Axiome: von jeder existirenden Sache gebe es nothwendig eine Ursache, wegen welcher sie existire, und diese Ursache müsse entweder in der Natur der existirenden Sache selbst enthalten, oder außer ihr gege-

ben ſeyn (Ib. Prop. VIII. Schol. II.). Aus der Denknothwendigkeit dieſer beiden Sätze folgt von ſelbſt die Denknothwendigkeit des Begriffs und damit der Exiſtenz der Subſtanz, ſo daß Jacobi mit Recht behauptet, Spinozas ganze Philoſophie gründe ſich auf den alten Satz: ex nihilo nil fit; denn dieſer Satz iſt nur der negative Ausdruck des Satzes der Cauſalität. Aus der Denknothwendigkeit der Idee der Subſtanz und ihrer Prädicate ergiebt ſich ihm dann kraft derſelben Denknothwendigkeit alles Uebrige. Und ſofern ſein Demonſtriren der wenn auch mißglückte Verſuch iſt, dieſe ſein ganzes Syſtem baſirende und durchdringende Denknothwendigkeit zu entwickeln, ſo iſt ſeine Methode nicht nur der Mathematik abgeborgt, nicht blos die äußere Form, ſondern recht eigentlich der Pulsſchlag ſeines ganzen Syſtems. Dieſen Sinn derſelben deutet S. auch ſelbſt an, wenn er die Demonſtrationen für «die Augen des Geiſtes erklärt, mit denen er die Dinge ſieht und obſervirt» (Eth. P. V. Prop. XXIII. Schol.) Denn in dieſem Sinne als Ausdruck der im Denken immanenten Denknothwendigkeit, ſind ſie allerdings nur Ausdruck der Kraft und Thätigkeit des Geiſtes, durch die er die Wahrheit erkennt. In dieſem Sinne gefaßt iſt aber auch ſeine Methode ganz etwas Anderes als jenes oben gerügte Zerlegen der Einen urſprünglichen intellektuellen Anſchauung in ihre einzelnen Momente, um dieſelben demonstrando wieder zur Einheit zuſammen zu fügen, was Spinoza, wie gezeigt, im Widerſpruche mit ſeiner Grundidee wie mit jenem Begriffe der Demonſtration thut. In dieſem wahren Sinne wäre vielmehr das Demonſtriren nur die Darſtellung der Denknothwendigkeit, auf der die Grundidee ſelbſt und die scientia intuitiva derſelben, das Wiſſen der principiellen Wahrheit, ſich gründet.

Die Eleaten, Descartes, Malebranche, Spinoza haben mithin, wenn auch ſtillſchweigend und unbewußt nur gethan, was ſie dem Weſen des Idealismus gemäß thun mußten. Es iſt indeß keineswegs gleichgültig, ob das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit nur ſtillſchweigend und unbewußt als Princip agirt, oder ausdrücklich und mit klarem Bewußtſeyn als ſolches aufgeſtellt und durchgeführt wird. Wäre letzteres geſchehen, ſo würde Descartes nicht, wie er gethan, unwillkührlich in den von ihm bekämpften Empirismus zurückgefallen, nicht ſeinem Principe und ſeinen eignen Begriffsbeſtimmungen zuwider in den Dualismus der Subſtanzen gerathen ſeyn, nicht ſo viele an-

geblich angeborene oder im Bewußtſeyn vorgefundene Ideen aufgeſtellt haben, deren Nothwendigkeit und Zuſammenhang er nicht dargethan, und die daher ſein Philoſophiren nur verwirren und in Widerſpruch mit ſich ſelbſt bringen konnten. So würde Malebranche nicht in jener Halbheit ſtecken geblieben ſeyn, in der er den Descarteſchen Dualismus ausdrücklich anerkennt, zugleich aber deſſen Eine Seite, die Subſtanz der Ausdehnung, d. h. die ganze Welt der Erſcheinung, zum nichtsſagenden, überflüſſigen Scheine herabſetzt, und damit den Dualismus eben ſo willkührlich, als er ihn angenommen, wieder aufhebt. So würde endlich Spinoza nicht mit einer Anzahl von Definitionen und Axiomen, d. h. mit bloßen Vorausſetzungen, begonnen, nicht ſein Syſtem ohne eigentliches Fundament hingeſtellt oder es von oben nach unten, das Fundament hinterdrein, aufgebaut haben; er würde nicht auf jenes Zerlegen und Wiederzuſammenfügen der Momente ſeiner Grundidee, und damit in Widerſprüche mit ſich ſelbſt gerathen ſeyn; er würde insbeſondere nicht den ſ. g. **Intellectus**, d. h. den menſchlichen Verſtand, ſo willkührlich und ohne Gründe *neben* der Subſtanz als die ſie percipirende Geiſteskraft aufgeſtellt, mithin auch nicht die Attribute bald als bloße Perceptionen des Verſtandes, bald wieder als reale Weſensbeſtimmungen der Subſtanz behandelt, und eben ſo wenig im Widerſpruche mit ſich ſelbſt jetzt von Perceptionen des Verſtandes geſprochen (**P. I. Def. IV.**), jetzt wieder jede Idee (auch die der Subſtanz und ihrer Attribute) für einen ſelbſtthätigen **conceptus** des Verſtandes, d. h. für *keine* Perception erklärt haben (**P. II. Def. III. cf. Prop. XLV sq.**); er würde endlich nicht genöthigt geweſen ſeyn, zu behaupten, daß wir allerdings der *Erfahrung* bedürfen, um von der Exiſtenz der *Modi* zu wiſſen (**Epist. XXVIII. p. 565.**), womit er implicite erklärt, daß die Exiſtenz der Modi *nicht* aus der Definition, der Eſſenz und Exiſtenz der abſoluten Subſtanz folge, wie ſie denn, was oben des weiteren nachgewieſen worden, in der That nur neben der Subſtanz ſich einfinden.

Dieſe Diſſonanzen und Inconvenienzen, dieſe Willkührlichkeiten und Widerſprüche, löſen Spinozas Idealismus in ſich ſelbſt auf, eben damit aber auch Descartes' und Malebranche's Syſteme, die ihre Wahrheit nur in jenem haben. Denn 1) wird, wie Erdmann (Geſch. der neueren Phil. I, 2. S. 93 f.) mit Recht behauptet, in Folge des einſeitig gefaßten Begriffs der Negation

und des Satzes **Omnis determinatio est negatio**, ein Resultat hervorgebracht, das dem Anfange und Principe des Systems nicht nur widerspricht, sondern dasselbe geradezu aufhebt. Indem nämlich Spinoza alle Negation (Determination) von der Substanz ausschließt, eben damit aber auch unmöglich die Substanz als Grund und (immanente) Ursache der unendlich mannichfaltigen Modi *erweisen* kann; so folgt von selbst, daß wenn es dennoch Modi giebt, wenn er dennoch von der Existenz endlicher einzelner Dinge (**res particulares**) spricht, diese nur *neben* und *außer* der Substanz existiren können, d. h. unabhängig von der Substanz, selbständig und also selbst substanziell seyn müssen, womit die Einheit der Substanz in eine unendliche Vielheit von Substanzen aufgelöst, Spinozas System als System vernichtet ist. — Wollte man dagegen einwenden, die einzelnen Dinge seyen ja nach Spinoza als einzelne gar nichts Wirkliches, sondern existirten nur in unserer Vorstellung; so würde damit nur an die Stelle des einzelnen selbständigen *Dinges* die einzelne, selbständige, von der Substanz unabhängige, und damit selbst substanzielle *Vorstellung* gesetzt. Denn diese Vorstellung, da sie nicht *in* der Substanz ihren Grund und ihre Ursache hat, also nicht in einem *Andern* ist, kann nur in *sich* seyn und durch *sich* begriffen werden, d. h. ist dasselbe, was die Substanz, ist selbst *substanziell*. Jeder Irrthum, jede falsche, unadäquate Idee fällt, da Gott nach S. nur wahre, adäquate Ideen haben kann, *außerhalb* der Substanz und wird eben damit unmittelbar selbst zur Substanz. S. bemüht sich umsonst, die unadäquaten Ideen der Menschen und damit den Irrthum und die Unwahrheit (**falsitas**) daraus herzuleiten, daß wir *Theile* eines denkenden Wesens (Gottes) seyen, von dessen Gedanken einige *ganz*, andre dagegen nur *zum Theil* unseren Geist constituiren. Denn wenn wir diese theilweisen, unadäquaten Ideen auch *als* theilweise, verstümmelte, unadäquate *faßten* und *wüßten*, so wären sie *nicht* irrige, unwahre: der Irrthum und die Falschheit entsteht erst dadurch, daß wir die theilweisen Ideen für ganze und adäquate halten. Eben diese falsche Vorstellung aber folgt nicht aus der Substanz oder aus Gott und dessen Ideen, sondern ist nur unser eignes Produkt, Ausdruck einer selbständigen, von der Substanz unabhängigen Thätigkeit unsers Geistes, kraft deren derselbe selbst für substanziell erklärt werden muß.

2. Daſſelbe Reſultat, die Mehrheit der Subſtanzen oder die ſubſtanzielle Selbſtändigkeit der Einzelweſen ergiebt ſich aus der näheren Betrachtung der Attribute. Wenn nämlich Spinoza, wie er denn freilich nach ſeinen Prämiſſen nicht anders kann, behauptet: Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet (Eth. P. I. Prop. X.), ſo erklärt er implicite jedes Attribut für die Subſtanz ſelbſt, die mehreren Attribute für mehrere Subſtanzen: beide Begriffe fallen ſchlechthin in Eins zuſammen. Denn die Subſtanz beſteht ebenfalls nur darin, das zu ſeyn, quod per se concipitur. Der Verſtand, da er nur in den mehreren Attributen die Subſtanz percipirt, und doch jedes Attribut per se d. h. als Subſtanz faſſen muß, auch die vielen Attribute weder aus der Einheit der Subſtanz abgeleitet, noch in die Einheit zurückgeführt werden, kann auch nur von mehreren Subſtanzen wiſſen. Geſetzt auch, daß nur die Eine abſolute Subſtanz wirklich exiſtirte, ſo würde ſie doch dem Verſtande unerkennbar ſeyn, d. h. nicht als deſſen Idee, nicht für den Verſtand exiſtiren. Mag S. noch ſo entſchieden dagegen proteſtiren und verſichern, daß die Mehrheit der Attribute nur auf der Nothwendigkeit beruhe, jedes Weſen unter irgend einem beſtimmten Prädicate zu concipiren, und je mehr Realität (Eſſenz), auch deſto mehr Attribute ihm beizulegen, — es hilft ihm nichts. Denn aus dieſer evidenten Nothwendigeeit folgt eben nur, daß — vom menſchlichen Verſtande wenigſtens — die ſchlechthin Eine, unbeſtimmte (Attribut- oder Prädicatloſe) Subſtanz nicht concipirt werden kann, mithin für den Verſtand auch gar nicht vorhanden iſt. — Will man aber jenes per se concipi fallen laſſen, und die mehreren Attribute nur als Perceptionen, Vorſtellungen, des menſchlichen Verſtandes faſſen, deren Unterſchied auf Realität und Objektivität keinen Anſpruch habe, indem an ſich das Attribut der Ausdehnung ganz daſſelbe ſey mit dem Attribute des Denkens, ſo geräth man nur aus der Scylla in die Charybdis. Denn indem man damit die Einheit der Subſtanz gegen die Attribute rettet, macht man die percipirende Thätigkeit des menſchlichen Verſtandes ſelbſtändig, und damit zu einer zweiten, beſonderen Subſtanz. Denn indem der Verſtand das, was in der Subſtanz Eines und daſſelbe iſt, als Mehreres und Verſchiedenes faßt, ſo iſt dieſe Vorſtellung oder Perception eine rein ſubjektive, ein ſelbſtändiges, freies Produkt des Verſtandes, das nicht aus der

Subſtanz folgt, nicht in ihr ſeinen Grund hat, alſo nicht in einem Andern iſt und durch ein Andres begriffen wird, folglich nur in ſich ſeyn und durch ſich begriffen werden kann, d. h. Subſtanz iſt.

Endlich 3) iſt der menſchliche Verſtand im Grunde die Vorausſetzung der Attribute und damit der Modi. Denn daß Modi aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, beweiſt S. nur aus und vermittelſt der Unendlichkeit der göttlichen Attribute (cf. P. I. Prop. XVI.). Die Modi ſind demnach nur Modificationen der Attribute (ibid. cf. Prop. XXII sq. P. II. Prop. VI.), der Verſtand nur ein beſtimmter Modus des Attributs des Denkens (P. I. Prop. XXXI. cf. P. II. Prop. XI.). Nun ſind aber die Attribute und folglich das Denken, deſſen Modus der Verſtand iſt, nur das, was der Verſtand von der abſoluten Subſtanz percipirt, was er ihr attribuirt. Ohne den Verſtand giebt es alſo keine Attribute; er kann mithin auch nicht als Modus aus dem Attribute des Denkens folgen, ſondern iſt deſſen Vorausſetzung, mithin ſelbſtändig gegen das Attribut und damit gegen die Subſtanz, d. h. ſelbſt Subſtanz. Will man aber die Attribute als unabhängig von der Perception des Verſtandes faſſen, ſo percipirt doch der Verſtand als bloße Modification des Attributs des Denkens in letzterem nur ſich ſelbſt, und indem er es zugleich als per se ſeyend concipirt, ſo concipirt er ſich ſelbſt per se, d. h. ſich als Subſtanz.

Die immanente Conſequenz der eignen Prämiſſen hebt ſonach Spinozas Grundidee ſelbſt auf, und fordert deren Gegentheil, die Selbſtändigkeit und Subſtanzialität der Einzelweſen. Dieſelbe Conſequenz hebt aber auch die Duplicität der Attribute auf, indem ſie das Attribut der Ausdehnung und damit deren Modi, die materiellen Dinge, zu bloßen Vorſtellungen herabſetzt. Da nämlich die Subſtanz nicht ſich ſelbſt in ſich unterſcheidet, da vielmehr die mehreren Attribute nicht aus dem Weſen und Begriffe der Subſtanz, ſondern des menſchlichen Verſtandes abgeleitet werden, da endlich die unendlich vielen Modi wiederum nur aus der Unendlichkeit der Attribute folgen ſollen; ſo muß conſequenter Weiſe jeder Unterſchied in der Subſtanz ſelbſt, d. h. alle Realität und Objektivität des Unterſchieds geleugnet werden. Conſequenter Weiſe können ſonach die Attribute nur als Perceptionen, als Vorſtellungen des Beiſtandes gefaßt werden, denen, ſofern ſie ihrem vorgeſtellten Inhalte nach von einander differiren,

nichts Reales und Objektives, nichts in der Subſtanz ſelbſt, entſpricht. Hat daher die eine Vorſtellung zu ihrem Inhalte das Denken, die andere dagegen die Ausdehnung, ſo leuchtet ein, daß der Unterſchied zwiſchen Denken und Ausdehnung, Geiſt und Materie, nur in die Vorſtellung geſetzt, nur als ein vorgeſtellter angeſehen werden kann; was auch S. ſelbſt behauptet, wenn er erklärt, Geiſt und Körper ſeyen Eins und daſſelbe, nur unter den verſchiedenen Attributen des Denkens und der Ausdehnung betrachtet. In Wahrheit alſo iſt alles Ausgedehnte, Materielle, die ganze Körperwelt, eben ſo nur eine Vorſtellung des denkenden Verſtandes, wie die ganze Gedankenwelt, wie alles Denkende und Ideelle, d. h. in Wahrheit giebt es keine Materie, keine ausgedehnten, körperlichen Dinge, ſondern nur denkende Weſen, nur Vorſtellendes und Vorgeſtelltes.

Die immanente Conſequenz ſeiner Prämiſſen löſt mithin Spinozas Idealismus in den reinen Spiritualismus auf. —

Viertes Kapitel.

Der Spiritualismus.

§. 11. Es iſt nicht bloß Spinozas Syſtem, das die zuletzt ausgeführten Conſequenzen treffen. Vielmehr wie der einſeitige Realismus nothwendig in Materialismus, eben ſo nothwendig verliert ſich jeder einſeitige Idealismus in den Spiritualismus. Denn indem er die Ideen, von denen er ausgeht, in keiner Beziehung als Perceptionen, ſondern als reine, durch keine Objektivität bedingten Conceptionen des ſelbſtthätigen Geiſtes faßt, ſo muß er conſequenter Weiſe auch alle äußere objektive Exiſtenz, alle Realität der Dinge leugnen, und ſchlechthin Alles für bloße Vorſtellung, Idee, Conceptus des denkenden Verſtandes erklären. Für den Geiſt, der Alles aus und durch ſich ſelbſt concipirt, giebt es Nichts ihm Aeußerliches, kein reales Objekt: alles Objektive iſt ihm nur ein Ideatum, ein vorgeſtelltes Objekt. Daß dieſem vorgeſtellten Objekte auch äußerlich Etwas entſpreche, iſt, weil ſchlechthin überflüſſig, unbeweisbar. Jedenfalls könnte der vorſtellende Geiſt von dieſem ihm äußerlichen Etwas als ſolchem nichts wiſſen. Denn indem er es angeblich zwar vorſtellt, aber dieſe Vorſtellung rein aus und durch ſich ſelbſt concipirt, ſo fehlt alle Beziehung zwiſchen ihm und dem

äußerlichen Objekte: er bleibt ſchlechthin bei ſich ſelbſt, jenes ihm ſchlechthin äußerlich, mithin außerhalb ſeines Bewußtſeyns; er kann in jener reinen Selbſtthätigkeit auch nur von dieſer ſelbſt und den durch ſie producirten Vorſtellungen wiſſen. Soll es alſo nichtsdeſtoweniger neben und außer dem vorſtellenden Weſen noch andere Weſen geben, ſo kann es nur in dem Begriffe des erſteren ſelbſt liegen, in einer Vielheit von ſeines Gleichen zu exiſtiren, d. h. alle andern, und ſomit ſchlechthin alle Weſen können nur vorſtellende und ihre Vorſtellungen rein aus und durch ſich ſelbſt concipirende Weſen ſeyn. Und ſoll dieſe Vielheit nicht in ein gleichgültiges Nebeneinander, in eine abſtrakte Punktualität auseinanderfallen, ſollen ſie irgend welche Gemeinſchaft mit einander haben, ſo kann dieſelbe nicht in einer objektiven, äußerlichen Beziehung, ſondern nur in dem ſubjektiven, innerlichen, Allen gleichmäßig immanenten Parallelismus und Harmonismus ihrer gleichartigen Naturen beſtehen. Leibnitz's Spiritualismus iſt die Conſequenz des Spinozismus. —

Hätten wir nähere Nachrichten über den Inhalt und die gegenſeitigen Beziehungen der Eleatiſchen, der Pythagoräiſchen und atomiſtiſch-demokritiſchen Philoſophie zu einander (— nur Leukippos, der eigentliche Stifter des Atomismus wird Schüler des Parmenides, von Andern des Zeno genannt), ſo würde ſich leicht der ſelbe Fortſchritt und Uebergang auch in der antiken Philoſophie nachweiſen laſſen. Denn daß einerſeits die myſtiſche Zahlenlehre der Pythagoräer auf einer ähnlichen Grundidee beruhte als Leibnitz's präſtabilirte Harmonie, daß jenem die Zahlen und deren Verhältniſſe nicht die Sache ſelbſt, ſondern nur der ſymboliſche Ausdruck für die im Weſen der Dinge immanente, ihre Eigenthümlichkeit und ihre Beziehungen zu einander conſtituirende, univerſelle Harmonie waren; daß andrerſeits Leukipp's Atome eine nahe Verwandtſchaft haben mit Leibnitz's Monaden, und nur materieller, ſinnlicher, roher, dieſelbe Grundidee in der Sphäre des realen Seyns ausdrücken, die jene in der Sphäre des idealen, des Vorſtellens, Denkens, Wiſſens; daß endlich die Pythagoräer mit den Atomiſten innerlich eben ſo nahe verwandt ſind, wie die Einer der das Weſen der Dinge ausmachenden Zahlen mit den Atomen als den urſprünglichen Einern, aus denen die Dinge zuſammengeſetzt ſind, d. h. daß beider Syſteme ſich gleichſam von ſelbſt zu derſelben immanenten Beziehung verbinden, in der Leibnitz's prä-

ſtabilirte Harmonie mit ſeiner Monadenlehre ſteht; — kann nach den vorhandenen Fragmenten kaum bezweifelt werden. Der Hauptunterſchied beſteht auch hier wiederum nur darin, daß die Alten in der Sphäre des realen Seyns ſich bewegten*); während Leibnitz umgekehrt vom Bewußtſeyn ausgehend, das Weſen des Geiſtes vornehmlich zum Objekte ſeiner Unterſuchung hatte, und deſſen Immaterialität und Subſtantialität gegen die aufkeimende mechaniſche und materialiſtiſche Anſichtsweiſe zu retten, zum Principe der ganzen Weltanſchauung zu machen ſuchte.**)

Nichtsdeſtoweniger ſind, wenn man auf das ſieht, was Leibnitz nicht blos behauptet, ſondern wirklich deducirt, bewieſen hat, ſeine Monaden von Leukipps Atomen eben ſo ſchwer zu unterſcheiden, als Spinoza's Subſtanzbegriff von der Eleatiſchen All-

---

*) Dieß iſt auch der Grund, weshalb der Spiritualismus nicht ausdrücklich, ſondern nur implicite in ihren Syſtemen ausgeſprochen iſt. Implicite indeſſen klar genug: denn die Zahlen und deren Verhältniſſe, die den Pythagoräern das eigentliche, wahre Weſen der Dinge conſtituirten, ſind nichts Materielles, Sinnliches, äußerlich-Erſcheinendes, ſondern Vorſtellungen, die die Seele als «ſich ſelbſt bewegende Zahl» nur aus ſich ſelbſt concipiren kann. Leukippos aber erklärte ſeine Atome, aus denen das Seyn der Dinge beſtehe, und denen die Bewegung angeboren ſey (die er mithin als ſich ſelbſt bewegend und damit als lebendig, beſeelt faßte), ausdrücklich für nicht wahrnehmbar, nur dem Denken erkennbar, mithin für Vorſtellungen, welche die aus den feinſten Atomen beſtehende Seele kraft ihrer Selbſtbewegung auch nur durch und aus ſich ſelbſt concipiren kann. Nicht die ſinnliche Wahrnehmung, ſondern die Vernunfterkenntniß iſt daher den Atomiſten die Wahrheit. Cf. Arist. de Coelo III, 4. De gen. et cor. I, 8. Simpl. Phys. f. 7. a. Sext. Emp. adv. Math. VII, 139. Theophr. de sens. 63.

**) Die Andeutungen, die Leibnitz ſelbſt über die Art, wie er auf den Begriff der Monade gekommen, giebt (Syst. nouv. de la nat. §. 2 f. Leibnitii Opp. philos. omn. ed. Erdmann. Berol. 1840. p. 124.), widerſprechen dem nicht. Denn jede Erkenntnißtheorie iſt eben ſo ſehr durch die Natur des zu erkennenden Objekts als des erkennenden Geiſtes bedingt. Außerdem geht aus dem Briefe an Bayle (p. 106. ed. Erdmann), in welchem die erſten Hinweiſungen auf die substances immaterielles (derſelbe Name, den L. ſpäter ſeinen Monaden giebt) und Angriffe auf die Philosophie méchanique ſeiner Zeit ſich finden, deutlich hervor, daß L. dabei vornehmlich von dem Intereſſe, die Idee Gottes und die Immaterialität der Seele zu retten, geleitet wurde. Auch erklärt er ausdrücklich, daß die Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand die wichtigſte, weil der Schlüſſel aller übrigen ſey (Refl. sur l'essais de l'entend. hum. de Mr. Locke p. 136. ed. Erdmann).

Einheit des Seyns. — Nach L. besteht der Unterschied seiner Monaden von den Atomen zunächst 1) darin, daß letztere in Wahrheit gar nicht von einander *unterschieden*, sondern durch das Leere nur *geschieden*, an sich völlig gleich und indifferent seyen, mithin auch aller Unterschied nur ein äußerlich quantitativer, von innerer Distinktion und wahrer Individualität nicht die Rede seyn könne, während dagegen jede Monade *sich selbst* von allen andern unterscheide und damit *wahrhaft* unterschieden, Individuum sey (p. 277. cf. p. 188.*)). Diese Differenz zwischen den Mo-

---

*) Ich citire nach Erdmann's angef. Ausgabe; und da sich erwarten läßt, daß diese erste vollständige Sammlung der philosophischen Schriften Leibnitz's sich bereits in den Händen aller Freunde der Philosophie befindet, so werde ich hinfort unter Weglassung der besondern Titel der vielen Leibnitzschen Schriften nur die Seitenzahl der Erdmannschen Ausgabe anführen. Außerdem verweise ich hiermit Ein für allemal auf die beiden neusten, jede in ihrer Art ausgezeichneten Darstellungen der Leibnitzschen Philosophie, von Feuerbach und Erdmann. Leibnitz's eigne Schriften sind nur die einzelnen Bausteine seines Systems; den Zusammenhang, das Ganze muß jeder Forscher sich selbst herzustellen suchen. Gleichwohl aber kommt es vorzugsweise auf diesen Zusammenhang an, wo es sich um das Princip eines Systems handelt. Feuerbach nun (Gesch. d. neueren Philosophie: Darstell., Entwick. u. Kritik d. Leibn. Philos. Ansbach 1837.) stellt den Zusammenhang her, indem er das Ganze als Ganzes frei aus der Grundidee reconstruirt: er thut gleichsam den Mörtel aus eignen Mitteln hinzu. Wir erhalten also im Grunde nur Feuerbachs Anschauung von Leibnitz's System. Denn es kann nicht fehlen, daß bei dieser Art der Behandlung trotz aller Schärfe der Auffassung, trotz der Kraft des reproducirenden Gedankens und der eindringenden Tiefe des Studiums, Manches mit unterläuft, das L. nicht für sein Eigenthum anerkennen würde, ja das seinen eignen Worten geradezu widerspricht, zumal da Feuerbachs eigne philosophische Weltanschauung gegen die Leibnitzsche stark contrastirt. Auch fehlt es nicht an verunglückten Vermittelungsversuchen, da F. auch das zusammenkitten will, was nun einmal vereinzelt und beziehungslos gleichsam geboren ist. Erdmann dagegen (Versuch einer wissensch. Darst. d. neuern Philos. 2r Bd. 2te Abth. Lpz. 1842.) sucht zwar ebenfalls das System als System darzustellen, auch er sucht zu verbinden und abzurunden. Aber er hält sich dabei strenger an die von L. selbst an die Hand gegebenen Data, an die verdeckten Winke und zerstreuten Hinweisungen in dessen eignen Schriften. Bei ihm treten daher die Lücken, die Inconvenienzen, und die hier und da unläugbaren Widersprüche schärfer hervor. Kurz Erdmanns Behandlungsweise ist mehr historischer, Feuerbachs mehr philosophischer Natur; bei jenem ist zu wenig, bei diesem zu viel selbständige Production. Wenn beide Eins wären, würde das Vollendete erreicht seyn. —

naden und den Atomen wäre ſchon für ſich allein von großer Bedeutung. Allein näher zugeſehen, hat L. die Individualität der Monaden, ihren Unterſchied von einander nur behauptet, nicht erwieſen. Zunächſt nämlich hat er in Wahrheit nicht darzuthun vermöcht, worin der Unterſchied beſtehe. Jede Monade iſt immaterielle Subſtanz, vis activa oder ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, jede eine einfache mit ſich identiſche Einheit, untheilbar und ohne Theile, jede das ganze Univerſum vorſtellend (abſpiegelnd), jede eine Welt für ſich, in innerer präſtabilirter Harmonie mit allen andern verbunden ꝛc. Worin beſteht alſo der Unterſchied? L. antwortet zunächſt: In dem beſtändigen, jeder Monade eigenthümlichen Geſetze, nach welchem ſich die Reihefolge ihrer Vorſtellungen (perceptions) bildet (p. 590. cf. p. 107. 127). Allein er hat nirgend dargethan, daß, warum und worin jene Geſetze und die durch ſie bedingten Reihefolgen von Vorſtellungen in den Monaden von einander unterſchieden ſeyen. Iſt jede an ſich, ihrem Weſen nach daſſelbe mit allen andern, ſtellt jede daſſelbe ganze Univerſum vor, ſo kann auch das Geſetz und die Reihefolge ihrer Vorſtellungen bei allen nur daſſelbe ſeyn. Aber, ſagt L., jede Monade ſtellt das Univerſum nur vor von dem ihr eigenthümlichen point de vue aus (Ebd. vergl. p. 187. 709. 714.). Allein es iſt einleuchtend, daß es keine verſchiedenen Geſichtspunkte geben kann, wenn nicht das Univerſum ſelbſt an verſchiedenen Punkten eine verſchiedene Geſtalt zeigt. Nun aber beſteht das Univerſum überall und an allen Punkten nur aus denſelben an ſich gleichen Monaden; folglich muß es überall dieſelbe Geſtalt haben; — d. h. die Verſchiedenheit der Standpunkte oder, was daſſelbe iſt, die verſchiedene Geſtaltung des Univerſums an verſchiedenen Punkten ſetzt in Wahrheit die individuelle Verſchiedenheit der Monaden ſchon voraus, kann alſo nicht der Grund der letzteren ſeyn. — Aber, erwiedert L., jede Monade, weil ſie beſchränkt iſt, d. h. nicht lauter klare und diſtinkte, ſondern auch viele verworrene Vorſtellungen hat, ſtellt zwar das ganze Univerſum vor, aber nur verworren; klar und diſtinkt dagegen nur einen mehr oder minder beſchränkten Theil deſſelben. Daraus ergeben ſich von ſelbſt die verſchiedenen Standpunkte oder Geſtalten des Univerſums für jede einzelne Monade; denn jede hat damit einen verſchiedenen Grad der Klarheit und reſp. der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, oder was daſſelbe iſt, einen verſchiedenen Grad der Activität und Paſſi-

vität (p. 710. 717. 620. 79. cf. p. 464. 436. 440. 687. 725.). Allein daß die Monaden beſchränkt ſeyn, obwohl doch jede eine Welt für ſich, das ganze Universum vor- und darſtellen ſoll, daß ihnen neben ihrer ſelbſtändigen Activität noch ein Princip der Paſſivität zukomme, obwohl doch ihre Weſenheit (als Subſtanzen) gerade in der Selbſtthätigkeit beſtehen ſoll, ſind Beſtimmungen, die nicht nur aus dem Grundbegriffe der Monade nicht folgen, ſondern ihm ſogar widerſprechen, oder wenigſtens ohne alle Vermittelung ſich nebenher einfinden. Die verworrenen Vorſtellungen ſetzen bereits die Beſchränktheit der Monaden, die verſchiedenen Grade der Vollkommenheit des Vorſtellens aber bereits ihre weſentliche Verſchiedenheit voraus. Denn geſetzt auch, daß ſie beſchränkt wären, oder was daſſelbe iſt, verworrene Vorſtellungen hätten, ſo folgt daraus doch nicht, daß ſie in verſchiedener Art beſchränkt, nach verſchiedenen Graden ihres Vorſtellens ſelbſt verſchieden ſeyn. Iſt jede an ſich daſſelbe, was die andre, Monade, Subſtanz ꝛc., ſo iſt wenigſtens nicht einzuſehen, wo dieſe Verſchiedenheit herkommen ſoll. L. bemerkt zwar wiederholentlich: ohne die Beſchränkung, ohne das Princip der Paſſivität, ohne die Verworrenheit der Vorſtellungen würde jede Monade Gott ſeyn (p. 440. 520. 620.), und ohne die innere Verſchiedenheit würde es keine Individuen geben (p. 277.). Allein darauf würde Spinoza mit Recht antworten: Eben darum iſt, ſo lange dieſe Beſchränktheit und Verſchiedenheit nicht aus dem Begriffe dargethan iſt, nur Eine Subſtanz, nur Gott als wahrhaft exiſtirend anzunehmen.

Feuerbach ſucht die Lücke, die L. an dieſem, wie an ſo manchem andern Punkte gelaſſen hat, auszufüllen, indem er bemerkt: «Da die Monade ſchon dadurch beſchränkt und begränzt iſt, daß ſie Eine unter den vielen andern Monaden iſt, gewiſſermaßen ſo viele Gränzen ihrer Natur ſind, als andre Monaden; ſo iſt ihre Vorſtellung des Ganzen eine beſchränkte. Eine beſchränkte, unvollkommene Vorſtellung aber iſt eine dunkle, verworrene» (a. O. S. 62.). Allein Feuerbach ſcheint vergeſſen zu haben, daß die Monaden immaterielle Subſtanzen ſind. Sind ſie nicht materieller, räumlicher Natur, ſo folgt auch aus ihrer Vielheit keineswegs ihre Begränztheit, eben ſo wenig als der Geiſt beſchränkt iſt, weil noch andre Geiſter exiſtiren. Für ein immaterielles Weſen giebt es vielmehr ſchlechthin keine äußere Gränze,

keine Beschränkung durch Wesen außer ihm, weil es selbst schlechthin keine Aeußerlichkeit hat. Auch erklärt L. selbst, daß die einfache (immaterielle) Substanz nur innerhalb ihrer von ihr selbst gehemmt werde, und wenn daher gesagt werde, daß Eine Monade von der andern gehemmt werde, so sey dieß nur von der Vorstellung der Einen in der andern zu verstehen (p. 740.). Feuerbach corrigirt danach denn auch sich selbst, indem er im Folgenden (p. 66) sagt: «Für ein vorstellendes Wesen ist die Vorstellung eines andern Wesens die Vorstellung seiner Schranke.» Allein auch damit ist wenig geholfen. Denn für ein durchaus immaterielles, vorstellendes Wesen, dessen Seyn eben nur diese Selbstthätigkeit des Vorstellens ist, kann die Vorstellung eines andern Wesens nur dann zugleich die Vorstellung seiner eignen Schranke seyn, wenn es mit seiner Vorstellung dieß andre Wesen nicht völlig erfaßt und durchdringt, oder wenn ihm das Andre zum Theil dunkel, unbestimmt und damit unvorgestellt bleibt. Für die vorstellende Kraft kann nicht das Vorgestellte als solches, ihr eigner Inhalt, sondern nur das Nichtvorgestellte, Unvorstellbare oder das mit solchem Gemischte (das Verworrene, Dunkle) als ihre eigne Schranke erscheinen. Denn die Schranke involvirt die Negation; die Schranke des Vorstellens ist mithin nur da, wo dasselbe sich negirt (gehemmt — gestört — verwirrt) findet. Alles klar Vorgestellte ist dagegen die Affirmation, die Selbstbethätigung der vorstellenden Kraft, kann also weder zugleich ihre Schranke seyn noch als Schranke von ihr vorgestellt werden. Die Beschränkung der Monaden, aus der Feuerbach die dunklen, verworrenen Vorstellungen herleiten will, setzt also vielmehr letztere voraus, d. h. die verworrenen Vorstellungen, die Passivität, die Beschränktheit bleibt unerklärt.

Das Schlimmste aber ist, daß L. nicht nur nicht nachzuweisen vermocht hat, worin der Unterschied der Monaden von einander bestehe, sondern auch nicht einmal, wie sie überhaupt als einfache immaterielle Substanzen viele seyn, und einer Mannichfaltigkeit von unterschiedenen Perceptionen fähig seyn können. L. deducirt zwar zum öftern, daß wenn es eine Vielheit, wenn es zusammengesetzte Körper gebe, es nothwendig wahrhafte, einfache, untheilbare Einheiten geben müsse. Diese aber könnten nicht materieller Natur seyn, weil die Materie (die Ausdehnung) als solche nicht nur in's Unendliche theilbar, sondern auch wirk-

ſich getheilt, und weil, wo keine Theile, auch keine Figur, keine Ausdehnung möglich ſey. Sie müßten mithin nothwendig als eine unendliche Vielheit immaterieller Subſtanzen, points formels, formes substantielles, metaphyſiſche Atome, kurz als Monaden gefaßt werden (p. 124. 705 u. ſonſt.). Allein zunächſt leuchtet ein, daß das Reſultat dieſes Beweiſes ſeinen Prämiſſen entſchieden widerſpricht. Denn wenn es zuſammengeſetzte Körper (Aggregate) giebt, ſo muß es freilich Einheiten geben, aus denen ſie zuſammengeſetzt ſind. Allein dieſe können nicht immateriell ſeyn, weil rein immaterielle Einheiten, Subſtanzen ohne alle Aeußerlichkeit, ohne Größe und Ausdehnung, unmöglich zuſammengeſetzt werden können. L. erkennt dies auch ſelbſt an, indem er die Aggregate der Monaden (d. h. die Körper und insbeſondere die Leiber der Thiere und Menſchen) für bloße Phänomene — ohne Realität und Objektivität erklärt (p. 683. 714.)*). Die

*) Er nennt ſie zwar gelegentlich auch reale, wohlbegründete Phänomene, nicht rein mentale, ſondern ſemimentale Dinge (p. 436. 457.). Allein dieſe Prädikate beruhen offenbar auf einer Verwechſelung der Begriffe. Denn die Aggregate als Aggregate oder die Körper als Eine verbundene Maſſe (wie ſie der Vorſtellung erſcheinen) d. h. als Phänomene, entbehren nach L. ſelbſt ſchlechthin aller Realität und Objektivität, ſind bloß ſubjektive Vorſtellungen, bloße entia mentalia, denen nichts Objektives außerhalb der Vorſtellung entſpricht, mithin bloßer Schein. Denn an ſich giebt es, wie er ſelbſt erklärt, unter den Monaden weder Nähe noch Ferne, und wenn wir ſagen, ſie ſeyen auf Einen Punkt zuſammengehäuft oder im Raume zerſtreut, ſo folgen wir nur gewiſſen Fictionen unſeres Geiſtes (p. 682.). Der Körper als Aggregat iſt mithin bloß ein Weſen der Einbildungskraft (p. 693.). Das was realiter vorhanden iſt, ſind nur die vielen fürſichſeyenden Monaden, das Uebrige, d. h. die Verbindung, die Aggregation derſelben, wird durch die Vorſtellung hinzugethan (p. 741.). Folglich kommt die Realität, die er den Phänomenen oder der erſcheinenden Körperwelt zuſchreibt, in Wahrheit nicht den Phänomenen (den Aggregaten) als ſolchen zu, ſondern nur den vielen für ſich ſeyenden, nicht aggregirten Monaden, aus denen die Körper nicht realiter zuſammengeſetzt ſind, ſondern nur zuſammengeſetzt ſcheinen. Und folglich iſt dieſe Vorſtellung, dieſer Schein nicht wohlbegründet, ſondern entbehrt vielmehr alles Grundes, weil im Grunde, objektiv, realiter, gar keine Zuſammenſetzung vorhanden iſt. — Man könnte zwar ſagen, daß weil das Weſen der Monade nur in der Selbſtthätigkeit des Vorſtellens beſtehe, ihr Vorſtellen zugleich ihr Seyn ſey, und daß alſo, wenn die Monade ein Aggregat (von Monaden) ſich vorſtelle, ſie eben damit dies Aggregat ſelbſt realiter ſey. Allein damit wäre das von L. zu Grunde gelegte abſolute Für-

Existenz zusammengesetzter Dinge, die Prämisse, wird also durch das Resultat und dessen nähere Bestimmung selbst umgestoßen: in Wahrheit giebt es keine zusammengesetzten Dinge, also kann aus solchen auch nichts gefolgert werden. Die einfache, immaterielle Substanz muß demnach für eine durch sich selbst gewisse Idee, für nothwendig existirend erklärt werden, weil ihr Gegentheil unmöglich ist. Dann aber muß auch aus ihrem eignen Begriffe sich ergeben, nicht nur daß die Monade (Substanz) nur in einer Vielheit von Monaden existiren könne, sondern auch wie die vielen von einander unterschieden seyn können. Denn nur, wenn sie sich unterscheiden, können sie viele seyn: die Vielheit ohne allen Unterschied wäre vielmehr die einfache, unterschiedslose Einheit. Es fragt sich also: folgt aus Leibnitz's Substanzbegriffe die Vielheit und Unterschiedenheit der Substanzen?

L. erklärt zunächst selbst den Begriff der Substanz für den Schlüssel der inneren (esoterischen — wahren) Philosophie (p. 722.). Er verwirft Spinozas Begriffsbestimmung, sofern sie wesentlich in der absoluten Unabhängigkeit des Seyns und Begriffs (in dem per se Esse und per se Concipi) aufgeht, indem er bemerkt, daß die Attribute verschieden seyen von der Substanz, deren Attribute sie sind, und daß es also Etwas gebe, das nicht Substanz und doch für eben so unabhängig als die Substanz erachtet werden müsse, daß mithin die Unabhängigkeit des Begriffs nicht der Charakter der Substanz seyn könne (p. 691.). Hiermit trifft er in der That die schwache Seite Spinozas, jene oben erörterte Unfähigkeit, aus seinem Substanzbegriffe die Mannichfaltigkeit der Attribute herzuleiten, jenes Hinzutreten der letzteren von außen, und jenen Widerspruch, den vielen, äußerlichen Attributen doch zugleich dieselbe Unabhängigkeit (das per se Concipi) und damit die Substanzialität beizumessen. Im vermeintlichen Gegen-

---

sichseyn der Monade aufgehoben: jede Monade wäre demnach selbst ein Aggregat von Monaden, oder vielmehr — da sie das ganze Universum vorstellt — die Totalität aller Monaden, d. h. es gebe keine für sich seyenden Einheiten, sondern überhaupt nur Eine, allgemeine absolute Substanz. Da es bei L. an einem bestimmten Unterschiede zwischen dem Vorstellen und dem Seyn (der Essenz) der Monade fehlt, so ist es schwer, dieser Consequenz zu entgehen.

satze dagegen behauptet L., daß der Begriff der ursprünglichen lebendigen Kraft, der vis activa, die nicht in einer nahen, der äußern Excitation bedürftigen Möglichkeit des Handelns bestehe, sondern einen Actus oder eine Entelechie in sich enthalte, und zwischen der bloßen Fähigkeit zu handeln und der Handlung selbst als ein perennirender Conat in der Mitte stehend, mit der Aufhebung des Hinderniſſes sofort in Handlung übergehe, das Weſen der Subſtanz ausmache. — Was nicht thätig iſt, verdiene nicht den Namen der Subſtanz: denn es entbehre alles Grundes und Fundamentes der Subſiſtenz; ja es laſſe ſich leicht zeigen, daß das ſchlechthin Unthätige auch gar nicht exiſtire (p. 122. 125. 617. 160. 111. cf. p. 157. 188. 714. 722.). Die originale, ſpontane Selbſtthätigkeit iſt ihm alſo das Weſen der Subſtanz. Mit dieſer Begriffsbeſtimmung entfernt er ſich indeß nur ſcheinbar von Spinoza. Denn jene Selbſtthätigkeit iſt im Grunde daſſelbe, was Spinoza's Causa sui. Der Unterſchied beſteht nur darin, daß hier mit dieſem Begriffe Ernſt gemacht wird. Bei Spinoza nämlich iſt die Causa sui dasjenige Weſen, deſſen Eſſenz die Exiſtenz involvirt, und das alſo nothwendig als exiſtirend gedacht werden muß, d. h. das Ens perfectissimum, realissimum der Scholaſtiker und Carteſianer. L. dagegen urgirt den Begriff der Urſache, die als ſolche eine Wirkung haben, mithin thätig ſeyn muß, und eben dieſe Urſächlichkeit, Urſprünglichkeit, Uranfänglichkeit, dieſe originale, ſelbſtſtändige Thätigkeit als das Ur der Sache, als das abſolut Erſte iſt ihm zugleich der Grund der Exiſtenz, dasjenige, mit welchem nothwendig zugleich die Exiſtenz geſetzt, durch das ſie bedingt iſt, und ohne das es alſo überhaupt keine Exiſtenz giebt. —

Involvirt nun aber die originale, ſpontane Selbſtthätigkeit auch die behauptete Vielheit der Subſtanzen? Aus dem Begriffe ſelbſt, a priori, hat L. ſie nirgend deducirt. Ihm liegt es näher a posteriori zu ſchließen: Es exiſtiren viele, unterſchiedliche Dinge, die nicht bloß äußerlich, durch Zeit und Raum, ſondern nothwendig in ſich ſelbſt, durch ein innerliches Princip des Unterſchieds, d. i. durch das Princip der Individuation unterſchieden ſeyn müſſen: Es exiſtiren alſo viele innerlich unterſchiedene, individuelle Dinge; nun ſetzt aber die Exiſtenz die ſelbſtthätige Kraft voraus; folglich muß es viele, innerlich unterſchiedene Subſtanzen (Monaden) geben. Denn ohne letztere, d. i. ohne die

Subſtanzialität der Individuen, des Unterſchieds, könnte von einer wahren Exiſtenz der vielen Einzeldinge gar nicht die Rede ſeyn; alle Dinge wären bloße verſchwindende Accidenzien ohne einen Moment der Dauer, mit ihren eignen Accidenzen Eins und daſſelbe, bloße Modificationen der Subſtanz, und der Spinozismus, dieſe doctrina pessimae notae, hätte Recht (p. 156. 277. 617. 720.). Allein dieſe Argumentation enthält eine offenbare petitio principii: ſie ſetzt nicht nur voraus, was eben erſt erwieſen werden ſoll, daß nämlich die erſcheinende Vielheit der einzelnen Dinge wirklich und wahrhaft exiſtire, ſondern ihre Beweiskraft beruht zuletzt doch nur auf dem Begriffe der Subſtanz, d. h. ſie beweiſt nichts, wenn nicht aus dieſem Begriffe ſelbſt die Vielheit der Dinge folgt. Denn daß viele, einzelne Dinge exiſtiren, wiſſen wir nicht durch ſinnliche Wahrnehmung oder durch äußere, von den Dingen bewirkte Affektion der Sinne, ſondern nach L's. Erkenntnißtheorie iſt alle ſ. g. Senſation in Wahrheit nur ſpontane Vorſtellung, Produkt der vorſtellenden Selbſtthätigkeit der Seelenmonade. Aus dem Begriffe der Monade alſo muß es ſich ergeben, daß und warum ſie eine Vielheit von einzelnen, wahrhaft exiſtirenden Dingen vorſtelle, und dieſen ihren Vorſtellungen auch ein Reales, Objektives entſpreche.—

Den Mangel, der ſonach auch hier wiederum, im Grundbegriffe ſelbſt und damit beſonders fühlbar hervortritt, ſucht nicht nur Feuerbach, ſondern auch Erdmann zu beſeitigen, jeder in ſeiner Art das fehlende Glied der Entwickelung ergänzend. Feuerbach ſagt (a. O. S. 31.): «Ein ſelbſtthätiges Weſen iſt nicht nur ein in ſich ſelber — denn in einem Weſen, das nur einfach ohne innere Verſchiedenheit wäre, könnte begreiflicher Weiſe keine Thätigkeit ſtattfinden — ſondern auch von Anderen unterſchiedenes Weſen. Wodurch entſteht denn überhaupt dem Menſchen der Begriff der Kraft? durch Bewegung. Leibnitz nennt ſelbſt die Monade Bewegungskraft, vis motrix. Und worauf reducirt ſich die Bewegung? auf den Unterſchied. Der Unterſchied in der Form der Räumlichkeit heißt Trennung, Bewegen Sich von einem Orte Trennen, Entfernen. Der Menſch erhebt ſich nur durch die Anſchauung der Bewegung, indem er nämlich wahrnimmt, daß ſich Etwas von andern Dingen abtrennt, ſeinen Zuſammenhang mit ihnen unterbricht, aus der Maſſe als ein punctum saliens hervortritt, zum Gedanken eines für ſich ſeyenden, ſelbſtſtändigen und ſelbſtthätigen Weſens. — — Daher iſt der unterſte Begriff der

Freiheit der Begriff der Bewegung, daher bethätigt sich das erste Selbst- und Freiheitsgefühl als die Lust an der Bewegung. Wo also das Princip der Unterscheidung mangelt, da mangelt auch das Princip der Selbstthätigkeit.» Allein Feuerbach deducirt hier, wie nur zu häufig, in so eiligen Sprüngen, daß er die Steine auf seinem Wege, statt sie zu beseitigen, übersieht oder überhüpft. Denn so richtig es ist, daß das selbstthätige Wesen sich nothwendig in sich selbst unterscheidet, und daß die Selbstthätigkeit zugleich Bewegung ist, so folgt doch aus dem Begriffe der Bewegung keineswegs, daß es sich auch von Anderem unterscheide, oder daß der Begriff des sich selbst bewegenden Wesens das Daseyn Andrer fordere. Denn diese Bewegung ist ja eben als Selbstbewegung keine äußere, materielle, räumliche. Leibnitz's Monade, wie er ausdrücklich (p. 682. cf. 752. 768.) erklärt, ist kein räumlich existirendes Wesen. Vom Unterschiede in der Form der Räumlichkeit, von Veränderung des Orts, Trennung und Entfernung, kann also hier gar nicht die Rede sein. Dieser äußerlichen, räumlichen Bewegung schiebt vielmehr Leibnitz gerade die innere, unräumliche Selbstbewegung der Monade, d. h. die immaterielle Kraft als immanente Ursache unter. Wahrnehmbar ist freilich die Bewegung nur als äußere, räumliche Ortsveränderung, denkbar dagegen sehr wohl auch als innere, in sich bleibende Selbstbewegung, die zum äußerlichen Raume in gar keiner Beziehung steht. Daß dem Menschen der Begriff der Kraft nur durch die sinnliche Anschauung der räumlichen Bewegung entstehe, würde — gesetzt es wäre so — doch keinenfalls beweisen, daß jede selbstthätige Kraft das Trennen und Entfernen, die Ortsveränderung, und damit eine Vielheit von räumlich existirenden einzelnen Dingen voraussetze. Außerdem ist es gerade wieder Leibnitz selbst, der es (p. 221. 223. 230.) ausdrücklich bestreitet, daß der Begriff der Substanz, der Einheit, der Kraft, dem Menschen aus der sinnlichen Anschauung entspringe. — Wenn endlich Feuerbach behauptet: «Ich bin nur Ich, Selbst, im Unterschiede von Andern; nimm mir meinen Unterschied, so nimmst du mich mir selber, und meine Thätigkeit ist nur Selbstthätigkeit, indem ich sie als meine weiß und von der eines Andern — — unterscheide oder unterscheiden kann» (p. 32.), so beweist er offenbar zu viel. Denn gesetzt es wäre so, so müßte nothwendig jede Monade Selbstbewußtseyn haben, Ich, Geist seyn. L. selbst dagegen unterscheidet ausdrück-

lich zwiſchen bloßen, «nackten» Monaden, denen nur die Vorſtellung (perceptions — affections) zukommt, von den höheren Monaden, die Empfindung haben und damit Seelen im engern Sinne ſind, und dieſe wiederum von der höchſten Art, deren Empfindung ſich zum Bewußtſeyn und weiter zum Selbſtbewußtſeyn erhebt, und denen allein das Prädicat Geiſt gebühre (p. 414. 706. 707. 715). Dieſe Unterſcheidung iſt Leibnitz's Syſteme durchaus weſentlich, unentbehrlich. Denn ſie ſteht nicht nur in unlösbarem Verbande mit ſeinem Begriffe von der Materie (cf. 682. 683. 685. 714. 440. 527. 710. 742), ſondern auf ſie allein gründet er auch allen Unterſchied zwiſchen Körper, Seele und Geiſt, unorganiſcher und organiſcher Natur, Thier und Menſch (II. II. cf. p. 464 sq. 235.), einen Unterſchied, der ſich von ſeinen Prämiſſen aus wohl ſchwerlich auf einem andern Wege gewinnen läßt. —

Erdmann verfährt hiſtoriſcher, beſonnener. Er bemerkte (S. 34.): «Der Vergleich mit einem elaſtiſchen Körper, welcher ſich ausdehnen will, deſſen Leibnitz ſich ſo häufig bedient um die Selbſtthätigkeit der Subſtanz zu verſinnlichen, zeigt, daß er dieſe nur als ausſchließende Thätigkeit (Repulſion) denkt. Wenn aber nun ſich Ausſchließen nur das Verhältniß Fürſichſeyender iſt, ſo iſt eine nothwendige Conſequenz, daß nur dem fürſichſeyenden, d. h. einzelnen Weſen Thätigkeit, alſo auch Subſtanzialität zugeſchrieben wird. — — — Iſt aber die Monade als fürſichſeyendes Eines, als Einzelweſen, gefaßt, ſo ſtehen ihr, als ausſchließender, andere Monaden als ausgeſchloſſene gegenüber. Die Monas kann alſo nur ſeyn, wenn Monaden ſind.» — Allein es iſt einleuchtend, daß hier gerade das, was zu deduciren war, ohne weiteres vorausgeſetzt wird. Iſt die Subſtanz von Anfang an ausſchließende Thätigkeit, ſo folgt freilich von ſelbſt, daß es Anderes geben muß, welches ausgeſchloſſen wird. Leibnitz hat aber nur und kann nur die vis activa, die ſpontane, origiale Selbſtthätigkeit als das Weſen der Subſtanz behaupten wollen. Es fragt ſich alſo gerade, ob die Selbſtthätigkeit als ſolche auch nothwendig ausſchließende Thätigkeit ſey. —

Dies hat L. nirgend dargethan. Und von ſeiner Grundanſchauung aus, vom Begriff der einfachen, nackten Monade (Subſtanz), die als ſolche nur vorſtellende, percipirende, d. h. durch ihre Selbſtthätigkeit ſich ſelbſt afficirende Kraft iſt (worüber die

merkwürdige Stelle Monadol. §. 21. p. 706.), und die demgemäß von den empfindenden wie von den ſelbſtbewußten Monaden ausdrücklich unterſchieden wird, konnte er es nicht darthun. Hätte Leibnitz, ſtatt von der Selbſtthätigkeit (Subſtanz) ſogleich auf die Vielheit der ſelbſtthätigen Weſen überzuſpringen, ſtatt überhaupt beim Begriffe der Subſtanz ſtehen zu bleiben und den Geiſt nur als einen höheren Grad der Subſtanzialität zu faſſen, beide vielmehr gründlich (qualitativ) unterſchieden, und den Begriff des Geiſtes in das Centrum ſeines Syſtems geſtellt; ſo würde freilich ſeine Philoſophie eine ganz andre Geſtalt gewonnen haben. Nichtsdeſtoweniger beſteht ſein großes, unſterbliches Verdienſt eben darin, daß er durch ſeinen Ausgangspunkt, ſeinen principiellen Grundbegriff der ſelbſtthätigen und damit ſich in ſich unterſcheidenden, ſich ſelbſt afficirenden, percipirenden, vorſtellenden Kraft dem Begriffe des Geiſtes, dem wahren «Schlüſſel» aller Philoſophie, um einen bedeutenden Schritt über alle bisherigen Syſteme hinaus näher gekommen iſt, d. h. ſein Verdienſt beſteht nicht in dem, was er ausgeführt, dargethan, deducirt hat, ſondern in dem reichhaltigen Keime, in der großartigen Anlage, die ſeine Philoſophie zu ihrem Principe hat, in der mächtigen Anregung, die damit zur weiteren Fortbildung der Philophie gegeben iſt.

2) Daſſelbe Reſultat folgt aus der näheren kritiſchen Betrachtung des zweiten Hauptunterſchieds, den Leibnitz zwiſchen den Atomen der Alten und ſeinen Monaden geltend macht. Die Atome, behauptet er, d. i. die phyſiſchen, materiellen Punkte, ſeyen keine wahrhaften Einheiten, nicht wahrhaft untheilbar und ohne Theile; als materiell, ausgedehnt, ſeyen ſie dieß vielmehr nur dem Scheine nach, in Wahrheit dem Begriffe der Ausdehnung gemäß nicht nur ins Unendliche theilbar, ſondern wirklich getheilt: die wahre, untheilbare und ungetheilte Einheit laſſe ſich nur von den metaphyſiſchen, immateriellen Punkten, von den Monaden prädiciren (p. 126. 186. 277. 680. 705.). Obwohl nun Leukippos ſeinen Atomen immanente Bewegung (*Κινητικὸν ἐν αὐτοῖς* — Aristot. de gener. et corrupt. I, 8.) zuſchrieb, ſie alſo als ſich ſelbſt bewegende und damit als lebendig, mithin nicht als rein materiell gefaßt zu haben ſcheint; ſo iſt es doch richtig, daß die ſpäteren Atomiſten alter und neuerer Zeit jene Beſtimmung des Stifters meiſt außer Acht ließen, und die Atome nur als Urkörperchen, Urtheile der Materie betrachteten. Letztere aber, als

reine Aeußerlichkeit gefaßt, ohne mit ihrem Gegenſatze, der Innerlichkeit, dem Geiſte, wahrhaft vermittelt zu ſeyn, widerſpricht allerdings der wahren Einheit, die nur eine innerliche, Identität mit ſich, (lebendiges — ſelbſtthätiges) Sichauffichbeziehen ſeyn kann. Obwohl daher Leibnitz in ſeiner ſelbſtthätigen, ſich in ſich unterſcheidenden und damit ſich auf ſich beziehenden Kraft den Begriff der wahren Einheit gegeben, und damit einen wahren Unterſchied von den ſpäteren Atomiſten mit Recht behaupten darf, ſo gilt doch einerſeits nicht völlig daſſelbe von Leukipps Atomen, andrerſeits hat er jene Grundbeſtimmung der wahren Einheit bei der näheren Aus- und Durchführung ſeines Princips zum Ganzen eines Syſtems nicht feſtzuhalten vermocht.

Es fragt ſich nämlich, wie unbeſchadet dieſer ſubſtanziellen Einheit von einer unendlichen Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen (Perceptionen — Affektionen) der Monade die Rede ſeyn könne? Oder da nach Leibnitz jede Vorſtellung ſchon an ſich die Vielheit in der Einheit involvirt, ſelbſt nur der Ausdruck des Mannichfaltigen im Einen iſt (— multorum in uno expressio: p. 438. cf. p. 464. 714 sq.); ſo fragt es ſich, wie die Monade überhaupt Vorſtellungen haben, die Vielheit in ihrer ſubſtanziellen Einheit ausdrücken und dieſe Mannichfaltigkeit der Ausdrücke durch ihre ſpontane Selbſtthätigkeit aus ſich erzeugen könne? — dieſelbe Frage, die bereits an Spinoza gerichtet werden mußte, da wo er die unendliche Mannichfaltigkeit der Modificationen der Subſtanz behauptet (— auch Leibnitz nennt die Vorſtellungen oder Perceptionen der Monade gelegentlich Modificationen — z. B. p. 187. 714 und ſonſt). Schon Bayle (Art. Rorarius) machte ihm den Einwand, daß es unbegreiflich ſey, wie eine einfache Subſtanz ihre Operationen zu vermannichfaltigen (diversifier) vermöge, indem im Gegentheil einleuchte, daß ſie als einfache ſtets nur auf gleichförmige Weiſe thätig ſeyn werde, wenn nicht eine äußere Urſache ſie aus ihrer Richtung bringe (détourne). Leibnitz vertheitigt ſich (p. 153) dagegen, indem er zunächſt auf den Unterſchied der Bewegung einer geraden Linie von der einer Parabel aufmerkſam macht: beide Bewegungen ſeyen gleichförmig, wenn darunter daſſelbe Geſetz, dieſelbe Ordnung oder Fortſchreitung der Bewegung verſtanden werde, nicht aber, wenn gleichförmig die Gleichheit aller einzelnen Theile der Bewegung bezeichnen ſolle. So geiſtreich die Entgegnung iſt,

ſo hebt doch Leibnitz ſelbſt ihre Beweiskraft ſogleich wieder auf, indem er hinzufügt, daß zwar ein einfacher Körper, ſich ſelbſt überlaſſen, nur eine gerade Linie beſchreiben würde; wenn er jedoch einmal eine Drehung (turbination) oder Circulation um ſein Centrum empfangen habe, ſo werde er auch dieſe Kreisbewegung im ſelben Sinne und mit gleicher Schnelligkeit feſthalten. Damit hat Bayle gewonnenes Spiel. Denn obwohl L. mit jenem Empfangen einer in ſich unterſchiedenen Bewegung (Thätigkeit) auf die (allerdings häufig von ihm behauptete) Schöpfung der Monaden durch Gott hindeutet, ſo kann er doch in der That ohne entſchiedene Inconſequenz weder das Geſchaffenſeyn noch das Beſtimmtwerden durch irgend eine andre Macht von ſeinen Monaden prädiciren, wie er denn auch an andern Stellen ausdrücklich die Monaden für ungeſchaffen und unabhängig von Gott erklärt (toujours subsistans p. 720; independant der Idee und Eſſenz nach p. 744. Vgl. Erdmann a. O. S. 63 f.). Jene Beſeitigung des Bayleſchen Einwurfs ſcheint ihm auch ſelbſt nicht genügt zu haben. Denn er fügt hinzu: Man müſſe außerdem bedenken, daß jede Monade trotz ihrer Einfachheit doch ſtets eine zuſammengeſetzte Empfindung von mehreren Vorſtellungen auf Einmal habe, was im Reſultate daſſelbe ſey, als wenn ſie ſelbſt aus Theilen zuſammengeſetzt ſey: denn jede vorhergehende Perception übe einen Einfluß auf die folgenden aus, gemäß einem Geſetze der Ordnung, das gleichmäßig für die Perceptionen wie für die Bewegungen gelte. Allein dieſe Ausflucht involvirt offenbar eine petitio principii. Denn gerade dies, daß eine einfache Subſtanz eine Mehrheit von Perceptionen ſolle in ſich haben oder erzeugen können, eben dies findet Bayle unbegreiflich. —

Was L. (a. a. O.) noch ſonſt zur Rechtfertigung ſeiner Monadenlehre anführt, iſt im Weſentlichen derſelbe Conner von Gründen, deren er ſich auch an andern Stellen (z. B. p. 188. 706. u. ſonſt) bedient: nämlich a. die Vorausſetzung, daß unſere Seele eine einfache Subſtanz ſey, b. die Thatſache des Bewußtſeyns, daß dieſe einfache Subſtanz eine unendliche Vielheit von Vorſtellungen habe, und endlich c. die nothwendige Selbſtthätigkeit jeder Subſtanz und die Unmöglichkeit, daß die Vorſtellungen von außen, auf mechaniſche Weiſe, durch Einwirkung einer von ihr verſchiedenen Leiblichkeit in die Seele kommen können, d. h. die Unfähigkeit jeder Philosophie méchanique, die Entſtehung der Vorſtel-

lung überhaupt begreiflich zu machen. Allein es ist einleuchtend, daß sich Leibnitz ganz in derselben Unmöglichkeit befindet, wenn sich aus dem Grundbegriffe seiner Monade nicht nachweisen läßt, wie sie eine Mannichfaltigkeit von Affektionen, Perceptionen, Vorstellungen haben, eine Verschiedenheit von Operationen, Selbstbestimmungen, spontanen Handlungen produciren könne. Denn erst dann ist es begreiflich, wie die Seele mehrere Perceptionen auf Einmal, wie sie eine unendliche Vielheit von kleinen, ununterscheidbaren Empfindungen enthalten könne. Erst dann ist die Voraussetzung, daß die Seele eine einfache Substanz sey, wenn auch noch nicht bewiesen, doch wenigstens zulässig, indem ohne jenen Nachweis eben diese Voraussetzung und die Thatsache der vielen selbstproducirten Vorstellungen im ungelösten Widerspruche gegen einander stehen. Erst dann endlich ist es begreiflich, wie die Seele überhaupt mit einem Körper und weiter mit allen Theilen der Welt in Verbindung oder Correspondenz stehen könne. Nach Leibnitz beruht nämlich die (prästabilirte) Harmonie zwischen allen Theilen des Universums, d. h. zwischen den unendlich vielen Monaden, nur darauf, daß jede Monade in ihrer Art alle übrigen Monaden und deren Vorstellungen selbst in sich *vorstellt* (p. 108. 127. besond. p. 197 f. 774.); und wiederum die Verbindung zwischen der Seele und ihrem Körper nur darauf, daß die Eine Monade einen Theil der Andern *zunächst* und *vorzugsweise* vorstellt, und zugleich, kräftiger als diese andern, d. h. klarer und distinkter vorstellend, eben diese andern und deren Vorstellungen gleichsam *beherrscht*, so daß letztere, versteht sich wiederum kraft der prästabilirten Harmonie, sich nach der dominirenden Monade und deren Vorstellungen *richten* (p. 683. 711. cf. p. 680. 687. 740. 742.). Die Verbindung oder Correspondenz der Seelenmonade mit ihrem Körper und weiter mit dem ganzen Universum, auf die sich L. beruft, hat also nach ihm selbst die Vielheit und Verschiedenheit der Vorstellungen zu ihrer *Voraussetzung*: jene Verbindung kann mithin unmöglich zum Beweise dieser Vielheit dienen. —

An andern Orten sucht nun L. zwar die Schwierigkeit nicht so von außen, sondern aus dem eignen Grundbegriffe der Monade zu lösen. So wenn er (p. 705.) sagt: die Monade müsse gewisse (mehrere) bestimmte Eigenschaften haben; sonst würde sie überhaupt kein Wesen seyn (cf. p. 311. 755. 277. 150.). Hätte freilich die

Monade mehrere und damit unterſchiedene Qualitäten, wäre ſie innerlich an ſich ſelbſt verſchiedentlich beſtimmt, ſo würde ſie allerdings auch die Operationen ihrer Selbſtthätigkeit vermannichfaltigen, d. h. mannichfaltige Vorſtellungen haben können, weil eben damit ihre Selbſtthätigkeit ſelbſt in ſich unterſchieden und mannichfaltig beſtimmt wäre. Allein daß es zum Begriffe des Weſens gehört, mannichfaltige Eigenſchaften zu haben, hat L. eben ſo wenig dargethan, als worin dieſelben beſtehen ſollen, und wie die Monade als einfache Subſtanz überhaupt mannichfaltige, unterſchiedene Qualitäten haben könne. — Am liebſten beruft er ſich daher auf die begriffliche Nothwendigkeit der Veränderung der Dinge. Er nimmt es als zugeſtanden an, daß jedes geſchaffene Weſen, alſo auch die geſchaffene Monade, der Veränderung unterworfen ſey, wonach dann von ſelbſt folge, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem innern Principe ausgehen müſſen, da eine äußere Urſache auf ihr Inneres keinen Einfluß haben könne. Es müſſe demgemäß aber auch ein Detail deſſen, das ſich ändert, ein Detail des Wechſelden geben, welches ſozuſagen die Specification und die Unterſchiedenheit (variété) der einfachen Subſtanzen ausmache. Eben dies Detail müſſe alſo eine Vielheit in der Einheit oder in dem Einfachen umfaſſen (enveloppe). Denn da ſich alle natürliche Veränderung nur allmälig, durch Grade, mache, ſo ändere ſich Etwas, Andres dagegen bleibe: folglich müſſe es in der einfachen Subſtanz, obwohl ſie keine Theile habe, doch eine Mehrheit von Affektionen und Beziehungen (rapports) geben. Die Affektion der einfachen, ſelbſtthätigen Subſtanz, oder der vorübergehende Zuſtand, der eine Vielheit in der Einheit, in der einfachen Subſtanz, enthalte und darſtelle, ſey aber nichts andres, als was man Perception, Vorſtellung nenne (Monadol. §. 10—14. 21. p. 705 f.). Allein dieſe ganze Argumentation beruht auf der Vorausſetzung, daß die Monaden geſchaffen ſeyen, was aber, wie ſchon bemerkt, dem Begriffe der Subſtanz, von dem L. ſelbſt ausgeht, offenbar widerſpricht. — In derjenigen Stelle, in der er unmittelbar aus ſeinem Grundbegriffe der Subſtanz die behauptete Veränderung herleitet, und die daher als die Hauptſtelle für die vorliegende Frage anzuſehen iſt, läßt er denn auch das Moment des Geſchaffenſeyns gänzlich fallen. In den Nouveaux Essais Liv. II, ch. 21. (p. 249.) ſagt er nämlich: „Si la puissance répond au Latin potentia,

elle est opposée a l'acte, et le passage de la puissance à l'acte est le changement. — — On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité de changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité, étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive, l'autre active. L'active pourra être appellée Faculté. — — Il est vrai, que la puissance active est prise quelque fois dans un sens plus parfait, lorsqu'outre la simple faculté il y a de la tendance, et c'est ainsi que je la prens dans mes considerations dynamiques. On pourrait lui affecter particulièrement le mot de Force: et la Force seroit ou Entéléchie ou Effort; car Entéléchie me paroit plutôt convenir aux Forces agissantes primitives, et celui d'Effort aux dérivatives. — Entelechie, primitive Thatkraft, originale Selbstthätigkeit, sind die Ausdrücke, mit denen L. am liebsten das eigenthümliche Wesen seiner Monade bezeichnet. Die Monade also verändert sich, indem sie, welche als primitive Thatkraft zunächst nur thätig seyn kann, aus der Möglichkeit des Thuns kraft des ihr immanenten Triebes (tendance) in die That selbst übergeht, und so sich in sich als Kraft und Trieb, Thätigkeit und That unterscheidet. Die Veränderung aber — kann nun L. mit der schon angeführten Argumentation (Monadol. l. l.) fortfahren — fordert ein Detail dessen, das sich ändert u. s. w. — Allein zunächst muß aus dieser Deduction die Unterscheidung zwischen der Kraft als der bloßen Möglichkeit, thätig zu seyn, und der Thätigkeit selbst entfernt werden. Jede Kraft ist nothwendig stets thätig, wenn auch nur durch stille, innerliche Reaction gegen das etwaige Hinderniß ihrer naturgemäßen Wirksamkeit; L. selbst polemisirt wiederholentlich gegen die Annahme solcher bloßen Möglichkeitskräfte, — solcher nichtsthuenden Thätigkeiten und nichtsvermögenden Vermögen, die nur aus unvollständigen Begriffen entsprungen seyen (z. B. p. 157.). Damit fällt auch der Trieb, die s. g. tendance hinweg, oder kann doch nur da eintreten, wo die Thätigkeit sich gehemmt findet. Die Monade, die primitive Thatkraft, unterscheidet sich also in sich nur als Thätigkeit und That. Da sie aber einfache Selbstthätigkeit, alle Aeußerlichkeit von ihr ausgeschlossen ist, da sie nicht aus sich heraus kann, und weder etwas außerhalb ihrer sich gegenständlich gegenüber setzen, noch

auf Andres außer ihr, eben so wenig als Andres auf sie einwirken kann (p. 269. 709. 728.), so setzt und bethätigt sie in ihrer Selbstthat nur sich *selbst*: ihre Selbstthätigkeit ist *zugleich* Selbstthat, diese mit jener *unmittelbar* gesetzt. Indem die Selbstthätigkeit in die Selbstthat, die Selbstbestimmung in die Selbstbestimmtheit übergeht, so tritt zwar ein Andersseyn ein; aber dies Andersseyn *ändert* nichts, ist keine Veränderung in dem von L. untergeschobenen *gewöhnlichen* Sinne des Worts, weil eben die Selbstthätigkeit schon in sich selbst Selbstthat, die Selbstbestimmung Selbstbestimmtheit ist, oder weil in diesem Anderswerden der Unterschied zugleich aufgehoben, das Selbstthätige sich in seiner That nur mit sich selbst zusammenschließt. *Diese* Veränderung involvirt also *kein Detail* dessen, das sich ändert; hier ist nicht Etwas, das *wechselt*, während *Andres* bleibt; hier kann also auch nicht von einer Specification, einer Varietät, einer Vielheit in der Einheit die Rede seyn. — In seinen späteren Schriften nimmt daher auch L. die behauptete Veränderung der Substanzen selbst zurück, und setzt dieselbe nur in die Modificationen. In der Theodicee (p. 618.) sagt er ausdrücklich, daß nur die Qualitäten oder die derivativen Kräfte, die accidentellen Formen, d. h. die Modificationen der Entelechie, — durch welche die Substanz modificirt und variirt sey (p. 256.), — in beständiger Veränderung begriffen seyen, die einfache *Substanz* dagegen *bleibe*. Die Qualitäten der Substanz, ihre inneren Handlungen, bemerkt er an einem andern Orte, seyen aber nichts andres als ihre *Vorstellungen* (perceptions — c'est à dire, les représentations du composé ou de ce qui est dehors, dans le simple) und ihre Triebe oder Strebungen (appétitions — c'est à dire, ses tendances d'une *perception* à l'autre). *Diese* seyen die Principien der *Veränderung*. Denn die Einfachheit der Substanz hindere nicht die Mannichfaltigkeit der Modificationen, die sich in derselben einfachen Substanz zusammen finden und in der Verschiedenheit ihrer Beziehungen (rapports) zu den Dingen außer ihr bestehen müssen (p. 714.). Hiernach also wäre die Vielheit der Modificationen oder Perceptionen die *Voraus*setzung der Veränderung. Wie es nun aber zu *begreifen* sey, daß die einfache Substanz eine Mannichfaltigkeit von Modificationen haben, die einfache Selbstthätigkeit eine Verschiedenheit von inneren Handlungen produciren könne, bleibt auch hier ungesagt.

Aus allen Wendungen, die L. nimmt, kehrt also immer wieder dieselbe Frage zurück, die mit der ersten Frage nach der (wahren, innern, substanziellen) Unterschiedenheit einer Monade von der andern im engsten Zusammenhange steht. L. hat in Wahrheit weder die Eine noch die Andere beantwortet. Er kann es nicht, weil im Begriffe der bloßen Substanz, auch wenn sie als lebendige Kraft, als Selbstthätigkeit, gefaßt wird, weder eine Mannichfaltigkeit von Actionen noch eine Mannichfaltigkeit von substanziellen Wesen liegt. Ja selbst die Bestimmung der Substanz als vorstellender Kraft — obwohl dieselbe bereits über den Substanzbegriff hinaus geht — reicht für sich allein noch nicht aus, um jene doppelte Mannichfaltigkeit zu gewinnen.*) —

---

*) Dies haben Feuerbach und Erdmann übersehen, und daher mit ihren Ergänzungsversuchen in Wahrheit nichts ergänzt. Dabei haben sie die Rollen getauscht: Feuerbach, der die Schwierigkeit gar nicht bemerkt zu haben scheint, ist diesmal der historische, Erdmann der speculative. „Spinozas Wesen, bemerkt Feuerbach (S. 34.), ist die Einheit, Leibnitzens Wesen dagegen ist der Unterschied, die Distinktion. Der Unterschied ist ihm die Wurzel, das Princip, das Wesen der Wesen und Dinge. Er verbindet unmittelbar mit der Einheit den Begriff des Unterschieds; er setzt die Einheit nur als sich von sich selbst, also von andern Einheiten unterscheidende, als nur im Unterschied sich als Einheit bethätigende Einheit, er setzt die Einheit als eine einzelne, individuelle Einheit zum Principe. Er individualisirt die Substanz oder versubstanzialisirt das Individuum, — das Individuum ist ihm das Wesen." Diese Bemerkungen stützt Feuerbach theils auf seine oben angeführte Deduction, daß mit der Selbstthätigkeit der Monade auch ihre Unterschiedenheit von andern gesetzt sey, theils auf Leibnitz's ebenfalls schon angeführte Behauptungen, daß es ein innerliches Princip des Unterschieds gebe, die Dinge in sich selbst von einander unterschieden seyen ꝛc. Daraus folgert er dann (S. 55.) mit Leibnitz unmittelbar die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Modificationen der Substanz. Allein wie die einfache Einheit sich von sich selbst und damit von andern Einheiten unterscheiden könne, worin der Unterschied dieser vielen Einheiten von einander bestehen, und wie mit dieser Vielheit zugleich eine Mannichfaltigkeit von Qualitäten oder Modificationen (Perceptionen) in Einer und derselben Monade unbeschadet ihrer einfachen Einheit gesetzt seyn solle, — Alles dies, das Feuerbach mit L. ohne weiteres voraussetzt, war eben begreiflich zu machen. Sonst behält Bayle mit seinem oben angeführten Einwande Recht. — Erdmann scheint dies gefühlt zu haben. Er sucht daher das fehlende Glied der Deduction aus Hegels Logik zu ergänzen, indem er (S. 40.) bemerkt: „Eine logische Durchführung (vgl. Grundr. d. Log. u. Metaph. §. 50.) hat zu beweisen, daß Eines für sich [das Fürsichseyende] nur gedacht werden kann als Idealität der Uebrigen oder

Indeß iſt Leibnitzen der Mangel, ſeinen Grundgedanken nicht eigentlich deducirt, nicht ſpeculativ entwickelt zu haben, weit weniger zum Vorwurf zu machen als Spinozan. Denn anfänglich wenigſtens ſtellte er den Begriff der Monade nur als Hypotheſe auf, welche die Welt der Erſcheinungen, die Phänomene der Natur, am beſten erkläre und mit den Grundprincipien der Vernunft im Einklange zeige (cf. p. 127. 132. 150 u. ſonſt.). Die Hypotheſe will ihrer Natur nach gegebene Probleme löſen, vorhandene Thatſachen erklären; letztere werden als gewiß und wahr vorausgeſetzt, und zu ihnen ihre Gründe und Urſachen nicht hinzu erkannt, ſondern hinzu erfunden, d. h. die Hypotheſe will nicht die nothwendigen, ſondern nur die möglichen oder wahrſcheinlichen Gründe und Urſachen angeben; ſie macht alſo auch keinen Anſpruch darauf, daß ihr eigner Inhalt denk-

---

ſo, daß dieſe an ihm (als aufgehoben ſind oder) ſcheinen. Von dieſer Beſtimmung findet ſich bei den Atomiſten gar nichts, während ſie bei L. ſich ſo ſehr hervordrängt, daß er ganz Recht hat, wenn er ſeine Lehre als den wahren Idealismus bezeichnet. Das Weſen der Monade nämlich beſteht nach L. in der Vorſtellung. Die Monade iſt ein vorſtellendes Weſen. Die Vorſtellung aber definirt er ſelbſt als das Ausgedrücktſeyn (oder auch das Seyn) des Vielen in Einem" ꝛc. — Hier alſo hätte Hegels Dialektik dem undialektiſchen Leibnitz einen wichtigen Dienſt geleiſtet. Allein abgeſehen davon, daß in Wahrheit Hegel ſelbſt die Vielheit der fürſichſeyenden Etwas, ſowie jene Idealität, jenes Scheinen der Uebrigen an dem fürſichſeyenden Einen, ebenfalls nicht nachgewieſen hat (wie ich in meiner Abhandlung: Ueber Princ. u. Meth. d. Heg. Philoſ. S. 95 ff. zur Evidenz dargethan zu haben glaube); ſo kann doch Hegels Deduction nicht ohne Weiteres auf Leibnitz's Begriff der Monade übertragen werden. Hegels Begriff des Etwas oder des Einen, das dem Anderen gegenüber ſteht, zugleich aber in das Andre übergeht, darin jedoch nur ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, und ſo das Andre als aufgehoben (ſcheinend — idealiter) an ſich hat, iſt von Leibnitz's Monade weſentlich verſchieden. Die Monade iſt nicht ein endliches, begränztes Etwas, dem ein andres Etwas beſchränkend gegenüber ſteht; ſie als Subſtanz geht weder in die andern Monaden über, noch ſchließt ſie ſich mit ihnen als mit ſich ſelbſt zuſammen, folglich hat ſie auch die Vielheit der andern nicht als aufgehoben an ſich: die Vielheit, die ſie in ihrer einfachen Einheit enthalten ſoll, iſt vielmehr die Mannichfaltigkeit ihrer eignen Perceptionen, ihrer innern Handlungen, Producte ihrer ſpontanen Selbſtthätigkeit. Mit Einem Worte: Hegel kennt nur Eine Subſtanz (das Abſolute, die Gottheit), Leibnitz dagegen unendlich viele Subſtanzen. Die Weltanſchauung beider Philoſophen iſt mithin ſo grundverſchieden, daß es ſchon darum äußerſt mißlich iſt, ein Stück Philoſophie des Einen auf die des Andern aufzupfropfen. —

nothwendig sey, begreiflich gemacht (d. i. in seiner Denknothwendigkeit erkannt und dargethan) werde, sondern nur, daß er überhaupt denkbar sey. Danach könnte es scheinen, als wolle L. die Philosophie nur brauchen, um anderweitig (etwa empirisch) festgestellte Thatsachen erklärlich zu machen, wonach dann diese Thatsachen die Voraussetzung der Philosophie bilden würden. Allein dieser Schein ist in der That nur Schein. Leibnitz, obwohl ihm selbst sein Grundgedanke in der ersten Conception nur als Hypothese erschienen seyn mag, läßt es doch nicht bei der bloßen Hypothese. Später erklärt er die Thatsachen, von denen er ausging, ausdrücklich für denknothwendig, und folgert daraus wiederum die Denknothwendigkeit der Monaden. Die Vielheit nämlich, die Mannichfaltigkeit und Unterschiedenheit der Dinge ist an sich nothwendig, denn ohne sie würde es überhaupt Nichts geben, und daß Nichts sey, ist ein sinnloser, sich selbst vernichtender Widerspruch. Die Vielheit aber kann wiederum nicht ohne die Einheit bestehen: folglich muß es wahrhafte, substanzielle Einheiten, die als solche immaterieller Natur, als substanziell in sich selbst thätig seyn müssen, d. h. es muß Monaden geben (cf. p. 188. 126. 111. 160. 186.). Obwohl er nun zwar jene ersten Ausgangssätze in ihrer Denknothwendigkeit nicht darthut, — er zeigt in der That nicht, warum es ohne die Vielheit und Unterschiedenheit (variété) überhaupt Nichts geben würde, warum die Einheiten selbstthätige Potenzen seyn müssen ꝛc., — obwohl er also die Denknothwendigkeit nicht ausdrücklich als Grundprincip deklarirt und durchführt, so leuchtet doch ein, daß er sie stillschweigend als Princip anerkennt, daß sie im Grunde das Agens, der Pulsschlag seiner ganzen Philosophie ist.

In seiner Erkenntnißtheorie spricht sich dieß noch deutlicher aus. In ihr scheint er sogar dem reinen Determinismus zu huldigen. Der Geist nämlich ist nach L. nur Geist durch die Vernunft: nur durch den Gedanken, d. i. durch die perceptio cum ratione conjuncta, unterscheidet sich der Mensch von den Thieren; das Denken, die Vernunft, ist der höhere Grad der Vollkommenheit, durch den die menschliche Seelenmonade über der thierischen (d. h. über der nur empfindenden) wie über jeder andern bloßen, nackten Monade erhaben ist (p. 464. 465.). Die Vernunft aber ist nichts Andres als die Erkenntniß und Verkettung der nothwendigen und ewigen Wahrheiten (p. 707.

479 f. 497.). Nun erzeugt aber jede Monade alle Perceptionen, alle Vorstellungen, folglich der Geist auch diese nothwendigen, ewigen Wahrheiten durch eigne Selbstthätigkeit aus sich selbst, oder was dasselbe ist, sie sind ihm eingeboren; durch aufmerksame Betrachtung kann er sie in sich finden (sich zum Bewußtseyn bringen — p. 208. 212. cf. p. 127. 590. 706.). Folglich muß seinem Vorstellen, seinem Denken, die Denknothwendigkeit als Princip und Agens seiner Thätigkeit zu Grunde liegen. Denn nothwendige Gedanken können nicht willkührlich (aus der Einbildungskraft) hervorgehen; das Denken als perceptio cum ratione conjuncta ist vielmehr selbst nur Denken kraft der ihm immanenten Denknothwendigkeit, die Vernunft als die nothwendige Verkettung der nothwendigen Wahrheiten nur diese Denknothwendigkeit selbst. Diese Verkettung, d. h. das Vernunfträsonnement, das Schließen und Folgern, gründet sich auf zwei große Vernunftprincipien, die nicht weiter demonstrirbar sind, aber auch nicht demonstrirt zu werden brauchen, weil sie unmittelbar durch sich selbst als gewiß und wahr, unbestreitbar, unentbehrlich, schlechthin nothwendig sich erweisen, — also auf Gesetze, die als Vernunftgesetze, als Vernunftnothwendigkeiten, mit der Denknothwendigkeit in Eins zusammenfallen. Das eine dieser beiden Principien ist der Satz des Widerspruchs oder der Identität, kraft dessen wir für falsch halten (jugeons), was einen Widerspruch enthält, für wahr, was dem Falschen entgegengesetzt oder widersprechend ist; das andre ist der Satz des zureichenden Grundes, kraft dessen wir gewiß sind, daß Nichts wahr seyn noch überhaupt existiren, noch irgend eine wahrhafte Bestimmung haben kann, ohne daß es zugleich einen zureichenden Grund gebe, warum es so und nicht anders ist (p. 707. cf. p. 339. 716. 748.). «Daher giebt es denn auch zwei Arten von Wahrheiten, nämlich 1) des vérités de raisonnement und 2) des vérités de fait; jene sind nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich, diese dagegen zufällig und daher auch ihr Gegentheil möglich.» Jene wie diese lassen sich auflösen in immer einfachere Ideen und Wahrheiten, bis man zuletzt auf schlechthin einfache Ideen kommt, von denen sich keine Definition mehr geben läßt, und auf eben so einfache primitive Principien, die sich nicht mehr beweisen lassen (aa. OO. cf. p. 341.). Die Wahrheiten der ersten Art (z. B. die der Mathematik) gründen sich auf das Princip des Widerspruchs.

Denn mit Ausnahme der erſten primitiven Wahrheiten (Principien), d. h. der rein identiſchen Sätze, werden ſie durch eine Schlußfolgerung (raisonnement — enchainement) gewonnen, deren Agens der Satz des Widerſpruchs iſt. Die Verités primitives de fait dagegen ſind unmittelbare innere Erfahrungen einer unmittelbaren Thätigkeit des Gefühls (d'une immédiation de sentiment, — p. e. la première vérité des Cartesiens: Je pense, donc je suis, c'est à dire, je suis une chose, qui pense —); und das Princip ihrer Verkettung, — wodurch erſt demonſtrative Erkenntniſſe im Gegenſatz gegen die connaisances intuitives d. h. gegen alle primitiven Wahrheiten der erſten und zweiten Art, gewonnen werden — iſt der Satz des zureichenden Grundes (a. O cf. p. 338 f. 340 f.). Denn alle Verités de fait, d. h. alle unſere Vorſtellungen von den Dingen, von der Natur, von der ganzen Welt der Erſcheinung, beſtehen zuletzt aus jenen primitiven, einfachen, unmittelbaren Erfahrungen. Daß aber dieſe ſich ſo und nicht anders verbinden und zuſammenordnen, und daß wir demzufolge ſolche und keine andern Ideen von den Dingen haben, oder was daſſelbe iſt, daß die Dinge ſelbſt ſo und nicht anders beſchaffen, ſo und nicht anders verbunden ſind, beruht inſofern auf dem Satze des zureichenden Grundes, als die Beſchaffenheit der Dinge, die Geſetze der Natur, die Ordnung der Welt, kurz die Beſchaffenheit des ganzen Univerſums nur darum ſo und nicht anders iſt und ſeyn kann, weil es nur ſo und nicht anders am beſten, am vollkommenſten iſt; d. h. der letzte wahre Grund aller Beſchaffenheit und Beſtimmtheit iſt der abſolute Zweck des Univerſums, dieſer aber die höchſte Vollkommenheit des Ganzen, und dieſe wiederum nichts andres als die vollendetſte Harmonie, die höchſte Mannichfaltigkeit in der innigſten Einheit, oder was nach L. daſſelbe iſt, — Gott (cf. p. 751 ff. 763 f. 709. 716. 719. 104. 148. 312. 432.).

L. führt alſo alle Erkenntniß zurück 1) auf primitive, einfache, unmittelbare Ideen, Principien, Sätze (Urtheile) des reinen Denkens, und 2) auf eben ſo primitive, einfache Erfahrungen der unmittelbaren Empfindung — oder wie man in neuerer Zeit ſagen würde, er unterſcheidet eine aprioriſche und apoſterioriſche Erkenntniß. — Aus dieſen einfachen, primitiven Elementen beſtehen alle zuſammengeſetzten, und als ſolche erſt demonſtrirbaren Ideen, Begriffe, Sätze, alle connaissance démonstrative und

damit dérivative. Das Princip der Zuſammenſetzung derſelben iſt aber für die primitiven Wahrheiten der erſten Art der Satz des Widerſpruchs, für die der zweiten der Satz des zureichenden Grundes. —

Hiernach nun könnte es ſcheinen, als ſtehe Leibnitz ungefähr auf demſelben Standpunkte mit Kant, als erkenne er wenigſtens mit letzterem die Empirie neben der Denk- oder Vernunftnothwendigkeit als zweite Hauptquelle alles Wiſſens vollkommen an. Allein bei näherer Betrachtung verſchwindet dieſer Schein, und es ergiebt ſich mit voller Evidenz, daß jene Unterſcheidung nur ein Unterſchied innerhalb des reinſten Idealismus iſt. Jene primitiven Erfahrungen ſind nämlich Leibnitzen, wie er ausdrücklich erklärt, nur innere Erfahrungen einer unmittelbaren Thätigkeit des Gefühls — mithin keine Erfahrungen im Sinne des Empirismus. Demgemäß führt ſich dann aber jene ganze Unterſcheidung auf den Unterſchied zwiſchen den klaren, diſtinkten, und den confuſen, dunklen Vorſtellungen zurück. Zunächſt nämlich ſind nach L. auch unſere einfachſten ſinnlichen Vorſtellungen, jene primitiven vérités de fait, noch immer complicirt, verworren, und wir nennen ſie nur einfach, weil wir ſie nicht weiter zerlegen können (p. 227. 250. 307. 358.). Demnächſt aber iſt Alles, was wir durch die Sinne (anſcheinend von außen) percipiren, was Erfahrung im gewöhnlichen Sinne heißt, in Wahrheit durch die eigne ſpontane Selbſtthätigkeit der Seelenmonade erzeugt, ſpontane Akte der mit Empfindung und Bewußtſeyn begabten Monade, innere von ihr ſelbſt ausgehende Veränderungen, Affektionen, Perceptionen, die nur darum ſinnlicher Natur zu ſeyn ſcheinen, weil ſie complicirt, unklar, verworren ſind. Aussitot qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles (p. 540. cf. p. 127. 137. 353. 705 f. 709. 716.). Aus dieſen dunklen, confuſen Vorſtellungen gewinnt der Geiſt erſt das, was man Erkenntniß nennen kann, dadurch, daß er dieſelben auf jene einfachſten, primitiven, nicht weiter zerlegbaren Perceptionen zurückführt, und letztere ſo wie die aus ihnen gebildeten complicirten Vorſtellungen nach dem Principe des zureichendes Grundes zuſammenordnet oder vielmehr ihre ſchon vorhandene, von dieſem Principe durchdrungene Zuſammenordnung ſich zum Be-

wußtſeyn zu bringen ſucht. Dies Princip iſt aber ein ſchlechthin nothwendiges Geſetz, auf der Nothwendigkeit des Subſtanzbegriffs, der Monaden und ihres innern Harmonismus, auf der Nothwendigkeit einer abſoluten Weltordnung oder was daſſelbe iſt, des Gottesbegriffs, beruhend, — eben ſo nothwendig als der Satz des Widerſpruchs, durch welchen die verités primitives de raisonnement, die identiſchen und damit ſchlechthin klaren, diſtinkten Ideen (cf. p. 438 f.) ſich zuſammenfügen. Aus der Verkettung dieſer letzteren ergiebt ſich die zweite Art der Erkenntniß, die Erkenntniß der nothwendigen Vernunftwahrheiten, deren Gegentheil unmöglich iſt.

Alle wahre Erkenntniß beruht mithin auf der immanenten Denknothwendigkeit. Denn ſelbſt die behauptete Möglichkeit des Gegentheils der ſ. g. vérités de fait iſt nur eine abſtrakte, jenſeitige, beruht nur darauf, daß allenfalls eine andre Welt und Weltordnung als die gegenwärtige gedacht werden kann, die ebenfalls möglich wäre, weil ſie nicht ſich ſelbſt widerſprechen würde. An ſich iſt dieſe gegenwärtige Welt nothwendig, weil ſie die beſte iſt, und nachdem ſie einmal ſo und nicht anders geſetzt iſt, kann Gott ſelbſt nichts mehr ändern: durch das Geſetz der Continuität, durch die präſtabilirte Harmonie iſt Alles unter einander verbunden, die Gegenwart folgt nothwendig aus der Vergangenheit, die Zukunft aus der Gegenwart (Theod. §. 53. p. 517. cf. p. 147. 107. 709. 746.). Ja Leibnitz geht ſo weit, zu behaupten, daß ſchlechthin alle Perceptionen, Vorſtellungen, Ideen durch eingeborene Kraft und nach vorgeſchriebener Ordnung Eine aus der Andern folge (p. 446.), daß die Individualität nur auf dem perpetuellen Geſetze beruhe, nach welchem die Reihefolge der Perceptionen ſich bilde (p. 590.), daß jede Monade in ihrer Natur ein Geſetz der Continuation dieſer Reihefolge, und damit Alles, was ihr begegnet ſey und begegnen werde, in ſich ſelbſt bereits enthalte (p. 107. 706.). — Damit iſt indeß die von L. eben ſo oft behauptete ſpontane Selbſtthätigkeit der Monade keineswegs aufgehoben oder widerrufen. Ihre Thätigkeit bleibt Selbſtthätigkeit, weil jene Geſetzmäßigkeit und Nothwendigkeit nicht ihr äußerlich, ſondern ihr ſelbſt immanent, ihre eigne Natur iſt. Das innerſte Weſen, das eigenſte Selbſt der Monade iſt die nothwendige Selbſtthätigkeit und die ſelbſtthätige Nothwendigkeit, d. h. die Monade erzeugt ihre Perceptionen, obwohl nach dem

unverbrüchlichen Geſetze einer immanenten Nothwendigkeit, doch eben darum nicht unter dem Einfluß irgend eines äußern Zwanges, eines äußern Weſens, eines Objekts, ſondern rein ſubjektiv aus und durch ſich ſelbſt.

Eben darum aber iſt Leibnitz's Philoſophie ihrem Principe nach reiner Spiritualismus. Auf jener immanenten Nothwendigkeit beruht zwar ſeine präſtabilirte Harmonie zwiſchen allen Weſen der Welt, und kraft derſelben gewinnt er zwar eine den ſubjektiven, ſelbſterzeugten Vorſtellungen enſprechende Objektivität; aber dieſe Objektivität iſt der Monade vollkommen gleichgültig, äußerlich, unnütz und unnöthig: da ſie die unendliche, das ganze Univerſum abſpiegelnde Mannichfaltigkeit ihrer Perceptionen rein aus ſich ſelbſt producirt, dieſe unendliche Productionskraft ohne allen äußern Einfluß rein in ihr ſelbſt thätig iſt, ſo hat ſie es auch nur mit ihren eignen Produkten und Actionen zu thun, — für ſie iſt ſchlechthin Alles bloße, ſubjektive Vorſtellung. Vom reinen Begriffe der Leibnitzſchen Monade aus kann es daher auch, wie gezeigt worden, nicht erwieſen, ſondern nur vorausgeſetzt oder auf frembartige, äußerlich hinzugenommene Beſtimmungen geſtützt werden, daß noch außer ihr, objektiv und realiter, Weſen exiſtiren. Dem reinen abſtrakten Idealismus iſt es ſchlechthin unmöglich, an die Wirklichkeit, an die Objektivität und Realität des Daſeyns, heranzukommen. —

§. 12. Die Extreme begegnen ſich! Es iſt ſehr merkwürdig, aber nichtsdeſtoweniger in ſich ſelbſt nothwendig, daß der reine abſtrakte Empirismus oder Realismus, wenn er über ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn kommt, gleichermaßen zum Spiritualismus hingedrängt wird. Dem Empirismus iſt, wie gezeigt, ſein Princip, daß alle unſere Vorſtellungen, Begriffe, Ideen auf der Senſation beruhen, in Wahrheit eine Thatſache des Bewußtſeyns: Jeder findet es ſo in ſich, in dem Bewußtſeyn, das er über die Entſtehung ſeiner Vorſtellungen hat. Dieſe Thatſache iſt nun aber ſelbſt nur eine (durch die Reflexion d. h. durch die Wahrnehmung des innern Sinnes vermittelte) Vorſtellung; denn Alles, was Inhalt des Bewußtſeyns iſt, iſt Vorſtellung, Idee. Der Empirismus findet alſo im Bewußtſeyn eine Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen; zugleich aber nimmt er an allen dieſen Vor-

ſtellungen wahr, d. h. gewinnt von ihnen die Vorſtellung, daß ſie alle urſprünglich Empfindungen, durch die Senſation entſtanden ſind. Auf Grund dieſer Wahrnehmung oder Vorſtellung nimmt er äußere, materielle Dinge an, von denen die Sinne afficirt werden, d. h. er ſtellt ſich äußere materielle Dinge vor, die auf die Sinne einwirken und die Empfindungen verurſachen. Dieſe angeblich äußern Dinge ſind mithin ebenfalls nur vorgeſtellte, bloße Vorſtellungen innerhalb des Bewußtſeyns: daß ſie wirklich, realiter und objektiv vorhanden ſind, kann der Empiriſt unmöglich beweiſen, ſondern nur vorausſetzen. Selbſt die angebliche Einwirkung derſelben auf die Sinne liegt außerhalb ſeines eignen Grundprincips, weil außerhalb des Bewußtſeyns. Denn dieſe Einwirkung, geſetzt ſie wäre vorhanden, müßte immer ihren Effekt bereits gehabt, eine Empfindung bereits verurſacht haben, d. h. als Urſache ſich bereits aufgehoben haben, ehe das Bewußtſeyn an ihrer Wirkung, der Empfindung, einen Inhalt empfängt, d. d. das Bewußtſeyn hat nur die hervorgebrachte Empfindung, nicht die Hervorbringung, die Entſtehung derſelben zu ſeinem Inhalte. Daß alſo alle Vorſtellungen durch die Einwirkung äußerer Dinge, vermittelſt der Senſation, entſtehen, dieſe Vorſtellung iſt nicht ſelbſt urſprünglich Empfindung, nicht durch die Senſation vermittelt, ſondern ein freies Produkt des Geiſtes, eine bloße Folgerung oder Suppoſition.

Dies ungefähr ſind die Ideen, von denen geleitet George Berkeley den Lockeſchen Empirismus oder vielmehr deſſen Grundvorausſetzung bekämpfte. Berkeley ſelbſt ſtellt freilich ſeine Argumente in eine etwas andere Schlachtordnung. Er verfährt gewiſſermaſſen noch empiriſtiſcher als Locke und deſſen materialiſtiſche Nachfolger, indem er die Thätigkeit der Sinne und deren Wirkung nicht ohne weiteres vorausſetzt, ſondern dieſelbe, wenigſtens an dem Einen Hauptſinne des Geſichts, erſt durch Beobachtung zu erforſchen und feſtzuſtellen ſucht. Seine erſte, philoſophiſch intereſſante Schrift iſt ſein **Essai towards a new Theory of Vision.** Erſt nachdem er hier gezeigt hat, daß wir vermittelſt des Geſichts keineswegs die Entfernung, die Größe der Gegenſtände ꝛc., ſondern nur Farbe, Licht und Schatten, d. h. lauter ſ. g. ſecundäre Qualitäten wahrnehmen, die nach dem Zugeſtändniß der Materialiſten oder, wie er ſie nennt, Corporealiſten, nicht an den Dingen ſelbſt, ſondern nur in uns, in unſerer Empfindung und

Vorſtellung exiſtiren, daß alſo die Objekte des Sehens weder außerhalb des Geiſtes noch Bilder äußerer Dinge ſind; thut er in ſeinem Hauptwerke: A Treatise concerning Principles of human Knowledge (1710) den entſcheidenden Schritt, durch den er der Grundanſchauung Locke's und allem Materialismus feindlich gegenübertritt, indem er behauptet, daß auch die ſ. g. primären Qualitäten der Dinge, Ausdehnung, Größe, Geſtalt, Bewegung und Ruhe, Solidität oder Undurchdringlichkeit, und ſomit die Dinge ſelbſt, d. h. auch ihre angebliche Subſtanzialität oder Materialität, welche die Trägerin jener Qualitäten ſey, nicht außer uns, realiter und objektiv, ſondern nur in uns, idealiter und ſubjektiv, als unſere Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorſtellungen exiſtiren.

Er beginnt Einleitungsweiſe mit dem Beweiſe, daß die abſtrakt-allgemeinen Ideen eine philoſophiſche Fiction ſeyen, indem es in Wahrheit ſchlechthin unmöglich ſey, das abſtrakt-Allgemeine ſich vorzuſtellen. Er beruft ſich dafür auf jedes Unbefangenen eigne Erfahrung: Jeder möge ſelbſt verſuchen, ob er ſich eine Idee von dem allgemeinen Triangel, wie ihn Locke beſchreibe, nämlich von einem Triangel, der weder ſpitz- noch rechtwinklich, weder gleich- noch ungleichſeitig ꝛc., ſondern Alles und Nichts von allem dieſem zugleich ſey, zu machen vermöge. Wer es vermöge, mit dem könne er nicht ſtreiten. Er ſelbſt aber vermöge es nicht und halte es für unmöglich, weil offenbar die Vorſtellung eines ſolchen Triangels eine contradictio in adjecto ſey. Denſelben Widerſpruch involvire aber jede abſtrakt-allgemeine Idee. Die Fiction, als könne man ſich dergleichen vorſtellen, rühre nur von der Vorausſetzung her, daß die Sprache mit dem unendlichen Reichthum ihrer appellativen Namen (wie Triangel, Bewegung ꝛc.) lauter abſtrakt-allgemeine Ideen bezeichne; denn daraus habe man gefolgert, daß der Geiſt doch dergleichen Ideen erſt ſelbſt gehabt haben müſſe, bevor er ſie durch die Sprache zu bezeichnen vermochte. Allein die Sprache bezeichne urſprünglich und in Wahrheit mit ihren Namen nur einzelne, beſtimmte Dinge, brauche aber der Kürze und Bequemlichkeit wegen denſelben Namen, daſſelbe Zeichen nicht blos für Einen einzelnen Gegenſtand, ſondern zugleich für die ganze Vielheit der ihm ähnlichen Gegenſtände. Das Allgemeine nämlich, das wir wirklich uns vorzuſtellen vermöchten, ſey nicht das abſtrakt-Allgemeine, ſondern ſtets eine einzelne be-

ſtimmte Idee oder Gegenſtand, den wir aber zugleich als Repräſentanten aller übrigen ähnlichen Gegenſtände betrachteten. So beweiſe der Mathematiker ſtets nur von einem beſtimmten einzelnen Triangel mit einer beſtimmten Größe der Winkel und der Seiten, daß ſeine 3 Winkel = 2 R. ſeyen. Aber dieſen Triangel betrachte er als den allgemeinen Triangel, d. h. als den Repräſentanten aller möglichen Triangel, und behaupte, daß was von dieſem, von allen andern auch gelte, — mit Recht, weil in jenem Beweiſe auf die beſondern Beſtimmungen des gewählten Triangels, daß er dieſe beſtimmte Größe der Seiten, der Winkel ꝛc. habe, gar keine Rückſicht genommen worden, die Seiten und Winkel alſo auch andere ſeyn können, ohne daß der Beweis irgend etwas an ſeiner Kraft verliere (Introd. Sect. 10—16. 18 f.).

Obwohl nun Berkeley in dieſem Punkte gegen Locke's ungeſchickte, rohe Beſchreibung deſſen, was eine allgemeine Idee ſey (cf. Locke's Essays. B. IV. ch. 7. Sect. 9.), vollkommen Recht hat, ſo beweiſt er damit doch nur, was ſich ohnehin von ſelbſt verſteht, daß nämlich das Allgemeine nicht vorgeſtellt, ſondern nur gedacht werden kann, oder daß wir davon keine Idee — denn was Berkeley Idea nennt, iſt ſtets nur die Vorſtellung — ſondern nur einen Begriff haben könne. Berkeley ſelbſt erkennt an, daß wir uns die Definition des Triangels: eine ebene Fläche begränzt von drei graden Linien, ſehr wohl denken können (Ebd. S. 18. cf. P. I. sect. 142.). Eben dieſe Definition iſt aber der Begriff des Triangels überhaupt, der allgemeine Triangel. Obwohl alſo B. mit jener Deduction, auf die er das größte Gewicht legt, anſcheinend wenig gewinnt, — denn zuletzt bleiben die allgemeinen Begriffe doch zu vollem Rechte beſtehen, — ſo iſt ſie ihm doch unentbehrlich. Um ſeinen Spiritualismus auf dem Boden des Empirismus ſelbſt begründen zu können, muß er zuvor alle abſtrakt-allgemeinen Ideen in's Reich der philoſophiſchen Hirngeſpinnſte verwieſen haben. Er beginnt nämlich ſeine eigentliche Abhandlung mit dem völlig Lockeſchen Satze: «Es iſt klar für jeden, der einen Blick wirft auf die Objekte des menſchlichen Wiſſens, daß ſie Ideen ſind, die entweder den Sinnen eingedrückt (imprinted on the Senses), oder durch Beobachtung der Thätigkeiten und Leidenſchaften des Geiſtes percipirt, oder endlich mit Hülfe des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft, durch Trennung und Verbindung der Ideen der erſten beiden Arten, ge-

bildet werden» (P. I. Sect. 1.). B. geht alſo ganz wie Locke von dem vorgefundenen Inhalte des Bewußtſeyns aus, faßt denſelben mit Locke ganz wie einen Gegenſtand der Erfahrung, auf den ſich ein Blick werfen, der ſich wahrnehmen, beobachten läßt, und fragt demnächſt gleichermaßen wie Locke: Woher haben wir dieſe unendliche Mannichfaltigkeit von Ideen oder Objekten des Wiſſens? Aber ſeine Antwort darauf lautet ganz anders. Locke nahm äußere, materielle, unabhängig von unſerer Perception exiſtirende Dinge an, welche unſere Sinne afficiren, vermittelſt der Sinne auf die Seele einwirken und ſo unſere Perceptionen, unſere Ideen verurſachen. Berkeley dagegen beweiſt zunächſt, daß es ſ. g. materielle Dinge, d. h. Dinge, die keine Ideen ſind, ſondern an und für ſich, außerhalb eines ſie percipirenden, vorſtellenden Geiſtes exiſtiren (ohne doch ſelbſt Geiſter zu ſeyn), gar nicht giebt und geben könne, daß vielmehr Alles was iſt, nur Geiſter und deren Ideen ſind. Er führt dieſen Beweis durch alle Inſtanzen, verfolgt ſeinen Gegner in die entlegenſten Schlupfwinkel, widerlegt alle ſeine Einreden (letzteres beſonders in ſeinem zweiten Hauptwerke: **Three Dialogues between Hylas and Philonous, in opposition to Scepticks and Atheists. 1713.**). Alles was er ſagt, reducirt ſich indeß zuletzt auf das Eine Grundargument: Da Alles, was wir wahrnehmen, percipiren, vorſtellen, erkennen, wiſſen, nur Ideen ſind, da ſelbſt diejenigen Dinge, die wir uns als an ſich ſelbſt, außerhalb unſeres Geiſtes exiſtirend vorſtellen, doch eben nur von uns vorgeſtellt, mithin Ideen, innerhalb unſeres Geiſtes ſind, und da es eine reine contradictio in adjecto iſt, ſich Dinge vorzuſtellen, die doch zugleich als nicht vorgeſtellte außerhalb der Vorſtellung exiſtiren ſollen, ſo kann von äußeren materiellen Dingen nicht nur nicht die Rede ſeyn, ſondern ſie können ſchlechthin gar nicht exiſtiren. Denn ſollen ſie ſenſibel, wahrnehmbar ſeyn, ſo ſind ſie eben damit Ideen, da nur Ideen Objekte unſerer Perception ſind; ſollen ſie aber nicht sensible, perceivable ſeyn, ſo können wir von ihrem Daſeyn auch ſchlechterdings nichts wiſſen. Ihre behauptete Exiſtenz wäre eine grundloſe und unbegründbare Vorausſetzung, eine bloße Einbildung, d. h. eine ſelbſtgemachte Idee; denn auch die Vernunft (das aprioriſche Raiſonnement) kann unmöglich die Exiſtenz von Dingen darthun, die mit unſern Ideen in keiner nothwendigen Verbindung ſtehen würden (**Treatise P. I. Sect. 4. 5. 7. 18. 23. 24. 88. Cf. Three**

Dialogues etc. Lond. 1784. p. 232 f.) Anzunehmen, die äußeren Dinge seyen die Urbilder, unsere Ideen die Abbilder derselben, ist eine offenbare contradictio in adjecto. Denn zunächst können Ideen stets nur Ideen gleichen. Demnächst aber ist zu fragen: ob die vorausgesetzten Originale an ihnen selbst percipirbar seyen oder nicht? «Sind sie es, so sind sie Ideen, und wir haben unsern Satz gewonnen; sind sie es nicht, so appellire ich an alle Welt, ob es nicht sinnlos ist, zu behaupten, eine Farbe sey gleich etwas Unsichtbarem, Hart oder Sanft gleich etwas Unfühlbarem!» (Treatise Sect. 8. Three Dial. p. 238 f.). Eben so unbegreiflich ist es, und die Corporealisten selbst können es nicht begreiflich machen, wie materielle Dinge auf den Geist sollen einwirken, die Ursache unserer Ideen seyn können. Was kann vielmehr klarer seyn, als daß ein Ding, das selbst keine Ideen in sich hat, mir auch keine mittheilen kann. Hätte es aber Ideen, so müßte es sicherlich ein Geist seyn (Treatise Sect. 21. Three Dial. p. 309.). Auch brauchen wir nur unsere Ideen, d. h. das, was wir von den s. g. äußern Dingen wissen, näher zu betrachten, um zu erkennen, daß sie alle durchaus passiv, unthätig sind. Also können auch die s. g. primären Qualitäten der Dinge, Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, und deren s. g. Trägerin, die Substanz, unmöglich die wirkende Ursache unserer Ideen seyn (Sect. 25. 61. 139.). Die Sonderung der s. g. primären von den secundären Qualitäten und wiederum der Qualitäten selbst von der s. g. Substanz der Dinge, ist nur eine leere, willkührliche Abstraktion, eine bloße Fiction wie alle abstrakt-allgemeinen Ideen. Wie in Wahrheit die primären Qualitäten nie ohne die secundären erscheinen, so ist es in Wahrheit unmöglich, sich ein ausgedehntes Etwas, einen Körper, ohne alle Farbe, ohne alle Härte oder Weichheit, Rauheit, Glätte ꝛc. vorzustellen, eben so unmöglich, als die reine Ausdehnung ohne bestimmte Größe, die reine Gestalt ohne bestimmte Umrisse, oder gar die s. g. Substanz, kraft deren die Dinge selbständig, realiter existiren sollen, ohne alle bestimmte Qualitäten (Treatise Sect. 9—14. 16 f. cf. Dial. p. 209 ff. 220 f.). Fragen wir unbefangen unser eignes Bewußtseyn, was wir unter dem Worte Existenz in Beziehung auf die sensiblen Dinge verstehen, so kann die Antwort nur lauten: Sage ich, der Tisch auf dem ich schreibe, existirt, so heißt das nur, ich sehe und fühle ihn; — hier ist ein Geruch, d. h. ich rieche; —

dort war ein Geräusch, d. h. ich hörte u. s. w. Die Existenz der sensiblen Dinge ist also in der That nur ihre Wahrnehmung, ihr Esse ist ihr Percipi (Sect. 3.).

Berkeley findet nun aber selbst im Bewußtseyn einen Unterschied zwischen den mannichfaltigen Perceptionen oder Ideen. Ihr Erscheinen und Verschwinden, ihre Succession und Veränderung kann zwar überall nur von einer unkörperlichen activen Substanz, d. i. von einem Geiste abhängig seyn, den wir, sofern er die Ideen percipirt, Verstand, sofern er sie dagegen producirt oder sonst mit ihnen operirt, Willen nennen (Treat. Sect. 26. 27.). Allein Ich finde, daß ich selbst nicht alle meine Ideen nach Belieben hervorrufen, verändern, wechseln kann, daß vielmehr die unmittelbar durch die Sinne percipirten Ideen nicht in gleicher Abhängigkeit von meinem Willen stehen als die übrigen. Die sinnlichen Ideen sind auch außerdem stärker, lebendiger und distinkter als die der Imagination. Sie haben ferner eine bestimmte Stetigkeit, Ordnung und Zusammenhang; sie erscheinen nicht so wild durcheinander, wie so oft die vom menschlichen Willen producirten, sondern in einem regelmäßigen Zuge, in einer bewundernswürdigen Verknüpfung, die zur Genüge die Weisheit und Güte ihres über den menschlichen Geist erhabenen Urhebers beweist, und deren bestimmte Weise und feste Regeln, welche wir durch Erfahrung kennen lernen, von uns die Gesetze der Natur genannt werden (Ebd. Sect. 29. 30. cf. Sect. 146. Three Dial. p. 225 f.). Auf Grund dieses Unterschieds hat man die sinnlichen, von dem Urheber der Natur selbst unsern Sinnen eingeprägten Ideen mit dem Namen realer Dinge, die weniger regelmäßigen, weniger lebendigen und constanten Ideen der Einbildungskraft dagegen vorzugsweise mit dem Namen Ideen oder Abbilder von Dingen bezeichnet. Obwohl wir nun zwar behaupten müssen, daß jene s. g. realen Dinge ebenfalls nur Ideen sind, d. h. nur im Geiste existiren oder von ihm percipirt werden, so leugnen wir damit doch keineswegs die Realität der Dinge. Nach unsern Principien werden wir vielmehr auch nicht Eines Dinges in der Natur beraubt: Alles was wir sehen, fühlen, hören ꝛc., die ganze rerum natura bleibt unangefochten bestehen. Das Einzige, dessen Existenz wir leugnen, ist nur das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen; — d. h. uns sind die realen Dinge nicht materielle, körperliche Substanzen außerhalb des Geistes, son-

dern diejenigen Ideen, die, ursprünglich Produkte (Conceptionen) eines mächtigeren und weiseren Geistes, durch diesen nach bestimmten Regeln oder Naturgesetzen unseren Sinnen eingeprägt, in uns hervorgerufen werden (Treat. Sect. 33—36. 40. 41. 90 f.).

Durch diese Unterscheidung lenkt Berkeley gleichsam wieder ein, und sucht das gemeine Bewußtseyn von der Existenz realer Dinge außer uns zu befriedigen. Denn die sinnlichen oder realen Ideen, die als Ideen Gottes forterisiiren, auch ohne daß wir sie haben oder percipiren (cf. Treat. Sect. 48. 90.), sind insofern dasselbe mit dem, was die Materialisten die äußern Dinge nennen, als sie, wenn auch nur im Geiste Gottes, doch außerhalb unseres Geistes, unabhängig von uns und mithin ein reales, objektives Daseyn haben. Hier also scheint der Spiritualismus doch zu einer Art Realität und Objektivität gelangt zu seyn, was im Obigen für unmöglich erklärt wurde. Berkeley, dem die Ideen nicht spontane Produkte des menschlichen Geistes, nicht Conceptionen, sondern vielmehr Perceptionen (d. h. das Gegebene, was Ich in meinem Bewußtseyn nur vorfinde und wahrnehme) sind, ist nun zwar kein idealistischer, sondern gleichsam ein empiristischer oder realistischer Spiritualist; und daraus ließe sich jene Erscheinung ohne Widerspruch erklären. Allein in Wahrheit ist die ganze Erscheinung nur Schein. Denn in Wahrheit gewinnt B. jene seine Realität und Objektivität nur durch einen Widerspruch gegen sein eignes Grundprincip. Zunächst nämlich ist der Unterschied zwischen den freien, beliebigen, blos subjektiven, und den unwillkührlichen, nothwendigen, objektiven (realen) Vorstellungen selbst nur ein vorgestellter Unterschied, selbst nur eine Perception, von der sich durchaus nicht sagen läßt, daß sie nicht zu den unrealen Vorstellungen, zu den freien Produkten unserer Imagination gehört. Außerdem leuchtet von selbst ein, daß, wenn die Objekte des menschlichen Wissens nur Ideen sind, wenn es also keine äußern, an und für sich bestehenden, substanziellen Dinge geben kann; nothwendig auch von Gott und den übrigen Geistern gesagt werden muß, daß sie nicht außer mir, an und für sich, substanziell, existiren können. Berkeley macht nicht nur von vorn herein die willkührliche Voraussetzung einer existirenden Vielheit unterschiedener Geister, sondern auch die eben so willkührliche Ausnahme von seinem Grundprincipe, daß diese Geister, obwohl Ich von ihnen weiß, doch nicht wie meine

übrigen Ideen nur als Ideen meines Geiſtes, ſondern ein eignes ſelbſtändiges Daſeyn haben ſollen. Er ſucht zwar dieſe Behauptung dadurch zu ſtützen, daß er erklärt: die Geiſter ſeyen keine Ideen, oder von einem Geiſte könne man keine Idee haben; denn alle Ideen ſeyen ſchlechthin paſſiv, unthätig; eine Idee alſo könne unmöglich das Abbild eines activen, ſelbſtthätigen Weſens ſeyn. Was der Menſch von ſeinem eignen oder einem andern Geiſte wiſſe, ſey daher keine Idee, ſondern eine bloße Kenntniß oder ein Begriff (notion). Wie Ich nämlich von meinem eignen Geiſte nur vermittelſt der Ideen, die derſelbe kraft ſeiner Activität percipirt, producirt, verändert ꝛc., alſo nur vermittelſt der Wirkungen meiner geiſtigen Selbſtthätigkeit wiſſe; eben ſo wiſſe Ich nur mittelbar von der Exiſtenz andrer Geiſter, vermittelſt der Wirkungen nämlich, die ſie auf mich ausübten: daraus ſchließe oder folgere Ich nur das Daſeyn einer wirkenden Urſache; eben dies Gefolgerte, Erſchloſſene ſey aber keine Idee, ſondern ein Begriff (cf. Treat. Sect. 25. 27. 86. 89. 135 f. 140. 142. 145.). Allein trotz dieſer Diſtinktion bleibt der gerügte Widerſpruch gegen Berkeley's eignes Grundprincip nichtsdeſtoweniger beſtehen. Denn Gott und die übrigen Geiſter, mag ich nun eine Idee oder einen bloßen Begriff von ihnen haben, mag ich ſie percipiren oder bloß erſchließen, ſind doch zunächſt nur von mir erſchloſſen, meine Begriffe. Sollen alſo die Ideen oder Perceptionen nicht außerhalb des ſie percipirenden Geiſtes exiſtiren können, ſo können offenbar auch die aus den Ideen erſchloſſenen Begriffe nur innerhalb des ſchließenden und folgernden Geiſtes ihr Daſeyn haben; und ſoll es ein Widerſpruch ſeyn, ſich das Vorgeſtellte außerhalb des vorſtellenden Geiſtes und damit als ein Nicht-vorgeſtelltes vorzuſtellen, ſo iſt es ſicherlich auch ein Widerſpruch, das Gefolgerte, Begriffene, Gedachte außerhalb des denkenden Geiſtes und damit als ein Nichtgedachtes zu denken.

Conſequenter Weiſe alſo muß Berkeley wie jeder reine Spiritualiſt Alles für bloß ſubjektive Vorſtellung des ſubjektiven Geiſtes erklären: conſequenter Weiſe giebt es für ihn keine objektiv reale Exiſtenz. — Dies folgt unmittelbar aus der Grundvorausſetzung, die er mit dem Empirismus gemein hat. Beruht nämlich alles Wiſſen und alle Gewißheit auf der Perception deſſen, was dem reflektirenden Geiſte im eignen Bewußtſeyn vorliegt, iſt alſo das Objekt alles menſchlichen Wiſſens nur der Inhalt des

Bewußtſeyns oder die ſ. g. Ideen, und wird das Bewußtſeyn nur wie ein fertiger, vorgefundener Kaſten gefaßt, aus welchem der Geiſt als Verſtand wie als Wille mit dem nöthigen Material ſeiner Thätigkeit ſich verſieht; ſo iſt damit der Geiſt von Anfang an auf dieſes ſ. g. Bewußtſeyn beſchränkt, in dieſen Kaſten geſperrt, aus dem er unmöglich herauskann, weil er ihm allein die Mittel ſeiner Thätigkeit, mithin die Möglichkeit ſeiner Exiſtenz verdankt. Jedenfalls kann er ſchlechthin Nichts wiſſen als was innerhalb ſeines Bewußtſeyns liegt, und damit ein nur Subjektives, nur ihm ſelbſt Angehöriges iſt. Die Frage, wie dieſer Kaſten zu ſeinem Inhalte komme, kann dann mit gleichem Rechte im Sinne des Spiritualismus wie des Materialismus beantwortet werden. Faßt man mit Berkeley den Geiſt als eine lebendige, ſelbſtthätige Subſtanz, die Materie dagegen als eine todte, an ſich ſelbſt unthätige und unbewegliche Maſſe, ſo kann natürlich der Stoff der geiſtigen Thätigkeit und das denſelben enthaltende Bewußtſeyn nur geiſtiger Natur ſeyn; der Geiſt kann es nur mit ſolchen Ideen zu thun haben, die durch ſeine eigne produktive Thätigkeit oder durch die Einwirkung andrer Geiſter zum Inhalte ſeines Bewußtſeyns geworden ſind; materielle, körperliche Dinge giebt es für ihn nicht. Geht man dagegen von der Vorausſetzung einer in ſich unterſchiedenen, nach mechaniſchen Geſetzen ſich bewegenden, körperlichen Maſſe aus, die alles Einzelne durch ihre Bewegung beſtimmt und erzeugt; ſo kann natürlich auch die Thätigkeit oder vielmehr Bewegung des Geiſtes nur nach denſelben Geſetzen ſich vollziehen, die Ideen nur durch mechaniſche Einwirkung entſtehen und zum Bewußtſeyn kommen, d. h. der Geiſt kann ebenfalls nur (eine feinere) Materie ſeyn: denn ein andres, weſentlich verſchiedenes Weſen könnte mit dieſer materiellen Welt ſchlechthin keine Verbindung haben, wäre alſo eine Welt für ſich. — Trotz dieſer Verſchiedenheit der Reſultate iſt dort wie hier Princip und Verfahren ganz daſſelbe: dort wie hier geht man von vorausgeſetzten Ideen, Vorſtellungen oder Begriffen aus: der Spiritualiſt von ſeinem Begriffe des Geiſtes im (abſtrakten) Gegenſatze gegen die Materie, der Materialiſt von ſeinem Begriffe der Materie im gleichen Gegenſatze gegen den Geiſt. Beide Begriffe werden aber nicht deducirt, ſondern im Bewußtſeyn vorgefunden als fertige Wahrheiten oder Gewißheiten, kurz als die ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns. Wie es Berkeleyn eine ſolche Thatſache iſt, daß

die Objekte unſeres Erkennens und Wiſſens nur die Ideen ſind, ſo iſt es dem Materialiſten eine Thatſache des Bewußtſeyns, daß es eine in ſeinem Sinne materielle Welt giebt. Daraus wird dann kraft der immanenten Denknothwendigkeit (mit Hülfe des Satzes des Widerſpruchs ꝛc.) weiter geſchloſſen, Folgerungen gezogen, und ſo allmälig das ganze Syſtem herausgeſponnen. Indeß iſt doch der Spiritualismus inſofern conſequenter, als er das, was er aus dem Bewußtſeyn entnimmt oder aus deſſen Inhalte folgert, auch als bloßen Inhalt des Bewußtſeyns ſtehen läßt, Alles für Idee, die ganze Welt für die Totalität der Ideen, Vorſtellungen, Begriffe des (ſubjektiven) Geiſtes erklärt; während der Materialiſt nothwendig und von vornherein der Inconſequenz ſich ſchuldig macht, daß er, obwohl auf dem Bewußtſeyn fußend, doch zugleich über daſſelbe hinausſpringt, und ſeine materielle Welt, die er nur im Bewußtſeyn, als Idee (Empfindung) vorfindet, ohne weiteres aus dem Bewußtſeyn heraus, als eine äußere, an und für ſich ſeyende, unabhängige Exiſtenz ſetzt.

Bei beiden liegt der Grundfehler darin, daß ſie zwar nur vermöge des Denkens und der immanenten Denknothwendigkeit zu ihren Reſultaten gelangen, nicht aber daſſelbe Denken und dieſelbe Denknothwendigkeit auch zu ihrem Ausgangspunkte, zum Principe und Fundamente des Ganzen machen, — was ein offenbarer Widerſpruch iſt. Denn wenn die Denknothwendigkeit in dem erſten Begriffe oder Satze, aus dem vermittelſt ihrer weiter geſchloſſen werden ſoll, nicht bereits immanent iſt, ſo kann auch ſchlechthin nichts aus jenem gefolgert werden, weil ja alles Schließen eben nur Entwickelung der Denknothwendigkeit iſt, und der Inhalt einer Folgerung nur das Denknothwendige ſeyn kann, das in der ihr zu Grunde liegenden Idee implicite enthalten iſt.

§. 13. Indem alle bisher betrachteten Syſteme des Realismus wie des Idealismus das Denken und die Denknothwendigkeit nur als Mittel faſſen, um von ihren Principien aus weiter zu kommen, d. h. indem ſie vorgefundene, angeblich durch ſich ſelbſt evidente, gewiſſe und wahre Ideen, Begriffe, Urtheile, oder ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns zu Grunde legen, dieſe vermittelſt des Denkens und der Denknothwendigkeit näher entwickeln, weitere Folgerungen ziehen, und ſo zu einem Syſteme des Wiſſens zu erweitern ſuchen; — ſind ſie im Grunde ſämmtlich Dogmatis-

mus. Denn alle beweisen ihre Lehrsätze (dogmata) nur aus Principien, deren Berechtigung, Gewißheit und Wahrheit ohne weitere Untersuchung *vorausgesetzt* wird. Damit ist der Grund, auf dem sie sich aufbauen, derselbe auf dem das Dogma, der Glaube ruht: eine vorausgesetzte, gegebene, fertige, vom Denken nur vorgefundene Wahrheit, eine unmittelbare Gewißheit, ein s. g. Zeugniß des Geistes, d. h. eine Aussage, die ihre eigne Autorität ist, eine Ueberzeugung, die ihr eigner Zeuge ist.

Gleichwohl konnten die bisher betrachteten Systeme nicht von vornherein als Dogmatismus bezeichnet werden. Denn obwohl der Realismus, wie gezeigt, in seinen beiden Gestalten als Empirismus und Materialismus nur auf das Bewußtseyn und dessen s. g. Thatsachen sich beruft und berufen kann, so will er doch aus seiner Grundidee, der Sensation als Quelle alles Wissens, ungeachtet sie selbst nur eine Thatsache des Bewußtseyns seyn soll, zugleich das *Bewußtseyn selbst* entstehen lassen, erklären, begrifflich bestimmen. Daß eine *Thatsache* des Bewußtseyns, die dasselbe zu ihrer *Voraussetzung* hat, zugleich über den *Ursprung* desselben Zeugniß geben soll, ist ein Widerspruch, ein principieller Widerspruch, den der eigentliche Dogmatismus, sofern er nicht nur von den Zeugnissen des Bewußtseyns ausgeht, sondern consequenter Weise auch diesseit desselben stehen bleibt, vermeidet. Erst mit dem Hervortreten jenes Widerspruchs löst sich daher der einseitige Realismus in den principiellen Dogmatismus auf, geht in ihm, der in der That sein Grund ist, zu Grunde.

Dasselbe gilt vom reinen Idealismus. Descartes' **Cogito ergo sum** drückt, wie gezeigt, nur die unmittelbare Selbstgewißheit des Geistes aus, d. h. die Selbstgewißheit desjenigen Seyns, das zugleich *Bewußtseyn* seiner selbst ist. Seinen Satz, daß dasjenige, dessen wir eben so gewiß und uns eben so evident bewußt sind als unserer eignen Existenz, auch wahr seyn müsse, stützt er auf die Idee Gottes und dessen nothwendige Wahrhaftigkeit. Diese Idee aber *findet* er nur im *Bewußtseyn* zugleich mit der Idee eines unserm Geiste innig verbundenen Körpers und andrer körperlicher Dinge außer uns. Indem er dann von diesen Ideen aus durch weitere Folgerung und Deduction den ganzen Kreis seines Systems beschreibt, so beruht dasselbe im Grunde ebenfalls nur auf dem Bewußtseyn und dessen s. g. Thatsachen. Gleichwohl

iſt es wiederum nicht als Dogmatismus zu bezeichnen, weil es von jenen Ideen aus auch wieder umgekehrt unſer Bewußtſeyn und deſſen Inhalt begreiflich zu machen ſucht. — Daß Malebranche's Syſtem ganz auf Descarteſchen Grundlagen ſteht, und alle Differenz nur in die abweichenden Conſequenzen fällt, die er daraus zieht, daß alſo von ihm hier daſſelbe gilt, was von Descartes, bedarf nach dem Obigen keiner näheren Erörterung. Bei Spinoza und Leibnitz dagegen ſcheint es auf den erſten Blick, als ließe ſich nicht mit gleichem Rechte daſſelbe behaupten. Ihnen ſind alle Ideen Akte der eignen Selbſtthätigkeit des Geiſtes, mithin keine vorgefundenen, fertigen Wahrheiten, keine gegebenen Thatſachen. Allein jene Behauptung iſt ihnen nur Reſultat einer näheren Entwickelung der Idee der Subſtanz. Dieſe aber nimmt Spinoza von Descartes auf. Leibnitz dagegen erſchließt ſeinen Begriff der Monade zunächſt aus gegebenen Phänomenen der Natur, und verbindet mit ihm den Spinoza-Descarteſchen Subſtanzbegriff, von Seiten der immanenten Selbſtthätigkeit gefaßt. Beide alſo gelangen zu jenem Reſultate doch nur von vorgefundenen Ideen des Bewußtſeyns aus. Von ſeiner abſoluten Subſtanz kommt dann Spinoza erſt zum menſchlichen Geiſte als der Modification von jener, und damit zum Bewußtſeyn zurück; und gleichermaßen läßt Leibnitz ſeine einfache, nackte Monade ſich erſt zur Empfindung und zum Bewußtſeyn erheben, — d. h. beide ſuchen von vorgefundenen Ideen des Bewußtſeyns aus, das Bewußtſeyn ſelbſt und die ſpontane, Ideenconcipirende Selbſtthätigkeit des Geiſtes begreiflich zu machen.

In Berkeley's Syſtem endlich findet ſich das Princip des Dogmatismus bereits ſo weit vorbereitet, gleichſam präformirt, daß von ihm aus nur noch ein kleiner Schritt zum abſtrakten Dogmatismus des ſ. g. geſunden Menſchenverſtandes (des Common Sense) iſt. Denn er bleibt beim Bewußtſeyn und der Einen Thatſache deſſelben, die er zum Principe erhebt, unbeweglich ſtehen, ohne es ſelbſt weiter ableiten zu wollen. Sein Syſtem iſt daher nur darum noch nicht reiner, vollſtändiger Dogmatismus, weil er noch von jener Einen Thatſache aus andre unleugbare Thatſachen deſſelben Bewußtſeyns, insbeſondere die Exiſtenz materieller Dinge außer uns und deren Einwirkung auf unſere Ideenperception, beſtreitet, und damit das Zeugniß des Bewußtſeyns, die Gewißheit und Autorität deſſelben, ſelbſt zugleich untergräbt.

Was nun sonach den bisherigen Systemen bereits als Princip implicite zu Grunde lag, mußte nach der durchgeführten Entwickelung derselben auch ausdrücklich als Princip ausgesprochen werden. Denn eben die durchgeführte Entwickelung brachte in ihrem Resultate selbst ihr Princip an's Tageslicht. In Leibnitz hatte der Idealismus, in Berkeley der Empirismus principiell zum Spiritualismus geführt, von welchem der reine Materialismus sich nur dem Namen nach unterscheidet, da es, wenn Alles an sich Einer und derselben Wesenheit ist, gleichgültig erscheint, ob Alles für Geist oder für Materie erklärt wird. Mit der Aufhebung des Unterschieds zwischen Denken und Seyn, und damit des Objektiven überhaupt ist aber Alles in das subjektive Bewußtseyn gestellt; dieses mit seinem gegebenen Inhalte ist das A und das O, das Fundament und der Bau selbst, d. h. der Dogmatismus wird principiell. Außerdem ist es das Wesen der Entwickelung, daß was im Keime (im Grunde) verschlossen ist, auch an's Tageslicht hervortrete; es ist die Natur des Geistes, daß was er an sich ist und in sich trägt, ihm auch zum Bewußtseyn komme.

Der folgende Abschnitt wird demnach zuvörderst das Wesen des Dogmatismus an den ihn historisch vertretenden Systemen zur bestimmten Anschauung zu bringen haben. Er wird ferner zu zeigen haben, daß der Dogmatismus im Grunde zugleich sein eignes Gegentheil, reiner Skepticismus ist, — woraus sich von selbst ergiebt, daß aus den bisher betrachteten Richtungen und Systemen zugleich mit dem Dogmatismus der Skepticismus hervorgehen mußte.*) Er wird endlich darzuthun haben, daß der Skepticismus wiederum entweder in den extremen Dogmatismus des Mysticismus oder den eben so extremen Dogmatismus der Popularphilosophie des s. g. gesunden Menschenverstandes, des Common Sense, der Aufklärung, zurückfällt.

---

*) Für die historische Anordnung ist es daher gleichgültig, ob der Dogmatismus Wolffs oder der Skepticismus Bayle's und Hume's zuerst betrachtet wird; für die begriffliche dagegen hat der Dogmatismus den Vorrang, weil er eben das in den bisherigen Systemen implicite enthaltene, gleichsam latitirende Princip explicite, ausdrücklich, mit Bewußtseyn zum Principe macht, während der Skepticismus die sich widersprechenden Behauptungen derselben kritisirt, daraus die Consequenz zieht und zum Principe erhebt.

Das gegenseitige Sichbekämpfen und Ineinanderübergehen des Dogmatismus, Skepticismus, Mysticismus und der Aufklärungsphilosophie, das zugleich ihre immanente Selbstkritik ist und ihre innere Haltlosigkeit offenbart, kann als das zweite Entwickelungsstadium der Philosophie betrachtet werden. Es ist der Zustand der Philosophie in der Zeit zwischen Pythagoras (Leukipp) und Sokrates, zwischen Leibnitz (Berkeley) und Kant. —

Dritter Abſchnitt.

Das Princip des Dogmatismus.

Erſtes Kapitel.

Der Dogmatismus in äußerlich wiſſenſchaftlicher Geſtalt.

Der Dogmatismus hat zu ſeinem ausgeſprochenen Grundprincipe das Zeugniß des Bewußtſeyns. Was ſich ihm im Bewußtſeyn darbietet und bewährt, das iſt ihm auch objektiv gewiß und wahr. Daraus erwählt er ſich gewiſſe Sätze, die er ohne weitere Unterſuchung zu Principien ſtempelt, und von denen aus er weiter folgert, räſonnirt, demonſtrirt. Obwohl er ſolcher Wahrheiten mehrere, verſchiedene, entgegengeſetzte vorfindet, ſo gelten ſie ihm doch, eben weil ſie alle gleichmäßig im Bewußtſeyn enthalten ſind, auch alle gleichmäßig als Principien; er ſtellt ſie ohne Vermittelung neben einander auf, und gebraucht ſie, je nachdem er des Einen oder Andern zu ſeinen Demonſtrationen bedarf. Sofern er indeſſen zunächſt unmittelbar aus den vorangegangenen Richtungen der Philoſophie ſich entwickelt, nimmt er vorzugsweiſe deren philoſophiſch-durchgebildete Grundideen, nur ohne alle Kritik, im friedlichen Nebeneinander, als Principien auf, behält die philoſophiſche Form der Darſtellung (die Argumentation, Demonſtration) bei, und bewahrt ſich ſo ein wiſſenſchaftliches, objektives Anſehen. Dadurch unterſcheidet er ſich von der Philoſophie des ſ. g. geſunden Menſchenverſtandes, die die Maximen des vulgären, empiriſch-praktiſchen Bewußtſeyns, roh und ungeſchlacht, wie ſie in letzterem ſich finden, zu ihren Principien macht.*) —

*) Kant, der den Namen Dogmatismus (insbeſondere für die Wolffſche Philoſophie) zuerſt in Umlauf geſetzt hat, erklärt denſelben im Gegenſatz gegen ſein kritiſches Verfahren für «die Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen nach [aprioriſchen] Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt im Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit ſie

Beruht ſonach der Dogmatismus auf einer Baſis verſchiedener, ebenſo unvermittelter als ununterſuchter Vorausſetzungen, beſteht er weſentlich in dem gläubigen, blinden Vertrauen zu dieſen ſ. g. Principien und dem darauf gegründeten Räſonnement des reflektirenden Verſtandes, ſo zeigt ſich wiederum eine merkwürdige Uebereinſtimmung in dem Bildungsgange der antiken und der neueren Philoſophie. Wie ſich zuletzt die Carteſianer und Spinoziſten, die Empiriſten und Materialiſten, Leibnitz und Berkeley, in ſchroffen Gegenſätzen gegenüber ſtanden, gerade ſo ſtritten in der antiken Philoſophie zur Zeit des Empedokles die Nachfolger der alt-Joniſchen Naturphiloſophen, die Eleaten, die Pythagoräer und Atomiſten, zu denen ſeit Onomakritos die religiös-philoſophiſchen Myſtiker und Theoſophen hinzutraten, gegen einander ohne Reſultat, ohne Hoffnung der Verſöhnung. Zwiſchen ihnen nahm Empedokles eine mittlere, oder wenn man will, vermittelnde Stellung ein*), — d. h. er erkannte die verſchiedenen, entgegengeſetzten Principien der früheren Syſteme gleichmäßig in ihrem Rechte an, machte ſie alle ohne weiteres zu den ſeinigen, und das heißt wiederum: er verfuhr entſchieden dogmatiſtiſch. Indem er Feuer und Waſſer, Erde und Luft für den Urſtoff aller Dinge erklärt (περὶ φύσεως v. 160 sq. cf. v. 26. sq. 50 sq. ed. Sturz p. 319. 514.), faßt er die nach einander hervorgetretenen Grundideen der alt-Joniſchen Naturphiloſophen in ſich zuſammen. Die thätige

---

dazu gelangt iſt, allein fortzukommen,» oder kürzer für «das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphyſik, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens ſelbſt.» Was Kant hier das allgemeine Zutrauen nennt, iſt beſſer Zeugniß des Bewußtſeyns zu nennen: denn dies Zutrauen zu den aprioriſchen Principien beruht dem Dogmatismus nur auf dem Zeugniß des Bewußtſeyns für ihre Gewißheit und Wahrheit. Außerdem iſt Kants Begriffsbeſtimmung offenbar zu eng, einſeitig, gewiſſermaßen parteiiſch. Er ſpricht nur von der Anmaßung, mit reinen Begriffen, mit aprioriſchen Principien allein fortzukommen. Allein die Annahme eines (im Lockeſchen Sinne) empiriſchen Wiſſens, das Ausgehen von aposteriorischen Gewißheiten und Wahrheiten ohne Kritik des Erkenntnißvermögens, — deſſen ſich Wolff eben ſo ſehr ſchuldig macht, — iſt nach jener ſeiner eignen Begriffsbeſtimmung ebenfalls für rein dogmatiſtiſch zu erklären. —

*) Dieſe allein richtige Stellung hat ihm, ſoviel ich weiß, zuerſt Hillebrand (Der Organismus der philoſophiſchen Ideen in wiſſenſchaftlicher und geſchichtlicher Hinſicht. Dresd. 1842. S. 143 ff.) ausdrücklich angewieſen, obwohl er das principiell Dogmatiſtiſche in ihm noch nicht erkannt hat.

Kraft, die in diesen Urstoffen wirkt und das Weltuniversum schafft, fällt ihm aber nicht, wie den Joniern, mit jenen Elementen in Eins zusammen, sondern ist ihm von ihnen unterschieden. Sie ist zunächst die Kraft der Liebe (φιλία), die Alles verbindende Einheit (Ibid. v. 31. 34 sq. 48—52. 137. 101 sq. cf. Aristot. Phys. I, 6.). Ihr aber steht als zweite eben so mächtige, eben so ursprüngliche Grundkraft der Schöpfung der Haß (νεῖκος) gegenüber, der, während jene eint und bindet, seinerseits trennt, und das All in die Mannichfaltigkeit der verschiedenen Dinge auseinander sprengt (Ib. v. 30. 40 sq. 74 sq. cf. Sext. Empir. adv. Math. X, 10.); — d. h. jene ist das Eleatische Princip der All-Einheit, diese das atomistische Princip der unendlichen Vielheit und Verschiedenheit. Auf beide geht Empedokles noch ausdrücklicher ein, wenn er einerseits das All umentstanden, überall gleich, eine unendliche, völlig gerundete Kugel, wesentlich Eins und dasselbe nennt (περὶ φύσεως, v. 21—24. 95.), andrerseits aber alles Entstehen des Einzelnen für ein Zusammengehen des Vielen (das danach nothwendig aus vielen Urtheilchen, Atomen, bestehen muß) zur Einheit, alles Vergehen für die Auflösung der Einheit in die Vielheit erklärt (Ibid. v. 36 sq. 42 sq. 101 sq. 107.). Aber aus allem Widerstreit, aller Trennung und Differenz geht ihm immer wieder die Einheit und Reinheit, die Harmonie hervor (Ib. v. 145 sq. cf. Plut. de Is. et Osir. T. II, p. 370.): Aphrodite ist es, die zuletzt Alles so harmonisch zusammengefügt hat, wie es nun erscheint (συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ — Sturz p. 535. cf. Emped. et Parmen. Fragm. ex cod. Taurin. Bibl. ed. Peyron. Lips. 1810.); sie ist ihm die älteste Göttin, die Königin (v. 305—307, p. 527. Sturz.). Wie Empedokles hierin dem Principe und der Weltanschauung des Pythagoras sich anschließt, so hatte er ohne Zweifel auch dessen Zahlentheorie seiner Philosophie einverleibt (v. 198. εἰ δέ τε ταῦτα ἀριθμῷ πάντα ἐπέοικεν —). Indem er dann endlich die Gottheit als φρὴν ἱερὴ, gestaltlos, unaussprechlich und einzig bezeichnet (v. 295—299. p. 526), nimmt er auch noch den Gedanken des Xenophanes, oder wenn man lieber will, das Princip des Anaxagoras, in sein Philosophiren auf.

Daß diese verschiedenen Principien, unvermittelt und ununtersucht neben einander gestellt, gleichsam die Pfeiler bildeten, auf die das Ganze aufgebaut war, läßt sich, trotz des fragmentarischen

Zustandes, in welchem es uns vorliegt, noch mit ziemlicher Sicherheit erkennen. Außerdem spielt Plato offenbar auf den dogmatistischen Charakter desselben an, wenn er spottend bemerkt: «die Sikelischen Musen hätten es für sicherer (ἀσφαλέστερον) gehalten, Beides ineinanderzumischen (ξυμπλέκειν), und zu behaupten, das Seyende sey Vieles zugleich und Eines und werde durch Haß und Liebe zusammengehalten, —— so daß Alles bald Eines sey und in sich befreundet durch Aphrodite, bald Vieles und sich selber feindselig durch Neikos» (Sophist. T. I, p. 242. e. Steph. II, p. 39 sq. Tauchn.). Dem entsprechend scheint er auch die sinnliche und die Vernunfterkenntniß, Empirismus und Idealismus zusammengemischt, und beiden gleiche Wahrhaftigkeit beigemessen zu haben (Cf. Sext. Empir. adv. Math. VII, 115. 120 sq. 122. Theophr. de sens. 10 sq. Sturz v. 318 sq.). — Zieht man den Unterschied zwischen dem fünften Jahrhundert vor Chr. G. und dem achtzehnten nach C. G., zwischen dem Griechischen und Deutschen Nationalcharakter, zwischen der poetischen Darstellung in einer leben- und schwungvollen, an sich schon dichterischen Sprache und der höchst prosaischen Diction in einem fremden, todten Idiome, zwischen der stets zugleich auch praktisch bedeutsamen Forschung der Alten und dem grauen abstrakten Theoretisiren der Neueren ab, — so ist in der That, trotz der anscheinenden Paradoxie, Empedokles der Wolff der antiken Philosophie zu nennen.

§. 14. Principiell nämlich geht Wolff ganz ähnlich zu Werke. Nur tritt bei ihm — und darin steht er über Empedokles — von vorn herein die Beziehung auf das Zeugniß des eignen Bewußtseyns als der eigentlichen Quelle der Gewißheit und Wahrheit aller der Principien, Axiome ꝛc., aus denen er seine Philosophie herausdemonstrirt, in den Vordergrund. Schon Wolffs unmittelbarer Vorgänger, Tschirnhausen stellte folgende 4 Sätze als allein unzweifelhafte Principien der Philosophie auf: a) das erste und allgemeine Princip aller unserer Erkenntniß ist, daß Ich einer Mannichfaltigkeit von Dingen mir bewußt bin; b) das Grundprincip, von dem sich die Unterscheidung (cognitio) des Guten und Bösen oder die ganze doctrina moralis ableitet, ist das Bewußtseyn, daß Ich von einigen Dingen angenehm (bene) von andern dagegen unangenehm (male) afficirt werde; c) das Grundprincip für die Deduction der Begriffe des Wahren und

Falſchen iſt das Bewußtſeyn, daß Einiges von mir begriffen oder durch den Gedanken erfaßt, Andres dagegen nicht begriffen werden könne oder widerſtreite, und für mich undenkbar ſey; endlich d) das Grundprincip von Allem, was wir der Erfahrung verdanken, iſt das Bewußtſeyn, daß Ich Vieles und Verſchiedenes mit Hülfe äußerer Sinne und innerer Bilder und Gemüthsbewegungen (passionum) wahrnehme. Das Ich ſelbſt, das Subjekt des Bewußtſeyns, an deſſen Inhalte es ſein Objekt hat, iſt ihm wiederum nur das conscium esse, dasjenige, das ſich ſeiner ſelbſt und der mannichfaltigen Dinge bewußt iſt; und dieſes, daß Ich mir meiner bewußt bin, oder die Exiſtenz des Bewußtſeyns, nennt er die erſte, urſprüngliche, evidenteſte Erfahrung. Von jenen vier Principien aus, die man, weil auf dieſe urſprüngliche Erfahrung geſtützt, apoſteriori̇ſche nennen möge, will er dann das ganze Syſtem des Wiſſens, a priori, d. h. vermittelſt der folgernden, demonſtrirenden Thätigkeit des Verſtandes — per intellectus operationes — ableiten (Medicina mentis s. Ars inveniendi generalia. Edit. nov. 1695. Praefat. cf. p. 290 sq. 294.) — Die Beziehung der Tſchirnhauſenſchen prima experientia und ihrer prima principia auf Leibnitz's premières experiences ou verités de fait, — womit nach letzterem das unmittelbare Bewußtſeyn unſerer Exiſtenz und unſerer Gedanken uns verſieht, und die er immédiates nennt, parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet, denen er aber zugleich die propositions identiques oder die premières vérités de raisonnement gegenüberſtellt (Nouv. Essais IV, 9. p. 373 ed. Erdm.), — leuchtet von ſelbſt ein. —

§. 15. Wolff ſchließt ſich noch näher an dieſe hingeworfenen Aeußerungen Leibnitzs an, indem er zugleich mit Tſchirnhauſen das Bewußtſeyn zum ausdrücklichen Ausgangspunkte macht, und was jener mit einer gewiſſen Kürze und Schärfe aufſtellt, nur breit tritt. Sogleich der Discursus praeliminaris de Philosophia in genere, den er ſeiner Logik, der erſten Disciplin ſeines Syſtems, voranſchickt, beginnt mit dem Satze: «Vermittelſt der Sinne erkennen wir, was in der materiellen Welt iſt und geſchieht; und der Geiſt iſt ſich der Veränderungen bewußt, welche in ihm ſelbſt vorkommen. Dies weiß jeder, der auf ſich ſelbſt aufmerkſam iſt» (Philos. ration. s. Logica. Francof. et Lips. 1728.

Disc. praelim. §. 1), d. h. dies bezeugt einem Jeden ſein eignes Bewußtſeyn, wenn er es befragt. Die bloße Erkenntniß deſſen, was iſt und geſchieht, iſt die hiſtoriſche; die Erkenntniß des Grundes dagegen, warum Etwas iſt oder geſchieht, iſt die philoſophiſche (Ib. §. 3. 6.). Weil aber das Seyende auch möglich ſeyn muß und zwar zuerſt möglich, bevor es wirklich wird, ſo wird (§. 17.) hinzugefügt: die philoſophiſche Erkenntniß gebe den Grund deſſen an, was iſt oder ſeyn könne, und demgemäß die Philoſophie definirt als die Wiſſenſchaft des Möglichen, ſofern es ſeyn könne (§. 29. 46. Vergl. Vernünft. Gedanken v. d. Kräften des menſchl. Verſtandes ꝛc., [d. h. die deutſche Logik] 9te Aufl. Halle 1738. S. 1—2.). Das Fundament aller philoſophiſchen Erkenntniß iſt ſonach der Satz: daß Alles, was iſt oder geſchieht, ſeinen Grund habe, unde intelligitur, cur sit vel fiat (§. 4.). Sofern aber nur die Erfahrung feſtſtellt, worin das, was iſt und geſchieht oder geſchehen kann, ſeinen Grund hat, ſo iſt zugleich die hiſtoriſche Erkenntniß das Fundament der philoſophiſchen, und ſelbſt in den abſtrakteſten Disciplinen, wie die Philosophia prima (die Ontologie) ſind daher die Fundamental-Begriffe von der Erfahrung abzuleiten (§. 10—12. 34.). Als Wiſſenſchaft muß die Philoſophie Alles, was ſie behauptet, demonſtriren, d. h. aus gewiſſen und unwandelbaren Principien durch geſetzmäßige Folgerung ableiten: denn eben dies iſt der Begriff der Wiſſenſchaft und gewährt allein allſeitige Gewißheit (§. 30. 33. cf. Log. P. II, §. 594 sq.). Aber die Principien ſelbſt oder die Prämiſſen der Syllogismen und Demonſtrationen werden theils wiederum a posteriori oder per experientiam, theils a priori oder per ratiocinia gewonnen (Disc. praelim. §. 117. Log. §. 663. 710.). Sie ſind entweder 1) Definitiones, d. h. die propositiones identicae (Leibnitz's propositions identiques), in welchen dem Subjekte und dem ihm beigelegten Prädikate Ein und derſelbe Begriff entſpricht; oder 2) Experientiae indubitatae, d. h. die durch conſtante Beobachtung feſtgeſtellten Prädikate, welche einem Subjekte als deſſen Eſſentialien oder Attribute oder Modi zukommen, und auf welche ſich daher univerſelle Urtheile der Anſchauung gründen laſſen, oder was daſſelbe iſt, eben dieſe auf conſtante Beobachtung gegründeten judicia intuitiva universalia ſelbſt. 3) Axiomata und Postulata oder die Propositiones indemonstrabiles theoreticae et practicae, d. h. diejenigen

Was nun sonach den bisherigen Systemen bereits als Princip implicite zu Grunde lag, mußte nach der durchgeführten Entwickelung derselben auch ausdrücklich als Princip ausgesprochen werden. Denn eben die durchgeführte Entwickelung brachte in ihrem Resultate selbst ihr Princip an's Tageslicht. In Leibnitz hatte der Idealismus, in Berkeley der Empirismus principiell zum Spiritualismus geführt, von welchem der reine Materialismus sich nur dem Namen nach unterscheidet, da es, wenn Alles an sich Einer und derselben Wesenheit ist, gleichgültig erscheint, ob Alles für Geist oder für Materie erklärt wird. Mit der Aufhebung des Unterschieds zwischen Denken und Seyn, und damit des Objektiven überhaupt ist aber Alles in das subjektive Bewußtseyn gestellt; dieses mit seinem gegebenen Inhalte ist das A und das O, das Fundament und der Bau selbst, d. h. der Dogmatismus wird principiell. Außerdem ist es das Wesen der Entwickelung, daß was im Keime (im Grunde) verschlossen ist, auch an's Tageslicht hervortrete; es ist die Natur des Geistes, daß was er an sich ist und in sich trägt, ihm auch zum Bewußtseyn komme.

Der folgende Abschnitt wird demnach zuvörderst das Wesen des Dogmatismus an den ihn historisch vertretenden Systemen zur bestimmten Anschauung zu bringen haben. Er wird ferner zu zeigen haben, daß der Dogmatismus im Grunde zugleich sein eignes Gegentheil, reiner Skepticismus ist, — woraus sich von selbst ergiebt, daß aus den bisher betrachteten Richtungen und Systemen zugleich mit dem Dogmatismus der Skepticismus hervorgehen mußte.*) Er wird endlich darzuthun haben, daß der Skepticismus wiederum entweder in den extremen Dogmatismus des Mysticismus oder den eben so extremen Dogmatismus der Popularphilosophie des s. g. gesunden Menschenverstandes, des Common Sense, der Aufklärung, zurückfällt.

---

*) Für die historische Anordnung ist es daher gleichgültig, ob der Dogmatismus Wolffs oder der Skepticismus Bayle's und Hume's zuerst betrachtet wird; für die begriffliche dagegen hat der Dogmatismus den Vorrang, weil er eben das in den bisherigen Systemen implicite enthaltene, gleichsam latitirende Princip explicite, ausdrücklich, mit Bewußtseyn zum Principe macht, während der Skepticismus die sich widersprechenden Behauptungen derselben kritisirt, daraus die Consequenz zieht und zum Principe erhebt.

Das gegenseitige Sichbekämpfen und Ineinanderübergehen des Dogmatismus, Skepticismus, Mysticismus und der Aufklärungsphilosophie, das zugleich ihre immanente Selbstkritik ist und ihre innere Haltlosigkeit offenbart, kann als das zweite Entwickelungsstadium der Philosophie betrachtet werden. Es ist der Zustand der Philosophie in der Zeit zwischen Pythagoras (Leukipp) und Sokrates, zwischen Leibnitz (Berkeley) und Kant. —

Dritter Abschnitt.

Das Princip des Dogmatismus.

Erstes Kapitel.

Der Dogmatismus in äußerlich wissenschaftlicher Gestalt.

Der Dogmatismus hat zu seinem ausgesprochenen Grundprincipe das Zeugniß des Bewußtseyns. Was sich ihm im Bewußtseyn darbietet und bewährt, das ist ihm auch objektiv gewiß und wahr. Daraus erwählt er sich gewisse Sätze, die er ohne weitere Untersuchung zu Principien stempelt, und von denen aus er weiter folgert, räsonnirt, demonstrirt. Obwohl er solcher Wahrheiten mehrere, verschiedene, entgegengesetzte vorfindet, so gelten sie ihm doch, eben weil sie alle gleichmäßig im Bewußtseyn enthalten sind, auch alle gleichmäßig als Principien; er stellt sie ohne Vermittelung neben einander auf, und gebraucht sie, je nachdem er des Einen oder Andern zu seinen Demonstrationen bedarf. Sofern er indessen zunächst unmittelbar aus den vorangegangenen Richtungen der Philosophie sich entwickelt, nimmt er vorzugsweise deren philosophisch-durchgebildete Grundideen, nur ohne alle Kritik, im friedlichen Nebeneinander, als Principien auf, behält die philosophische Form der Darstellung (die Argumentation, Demonstration) bei, und bewahrt sich so ein wissenschaftliches, objektives Ansehen. Dadurch unterscheidet er sich von der Philosophie des s. g. gesunden Menschenverstandes, die die Maximen des vulgären, empirisch-praktischen Bewußtseyns, roh und ungeschlacht, wie sie in letzterem sich finden, zu ihren Principien macht.*)—

*) Kant, der den Namen Dogmatismus (insbesondere für die Wolffsche Philosophie) zuerst in Umlauf gesetzt hat, erklärt denselben im Gegensatz gegen sein kritisches Verfahren für «die Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen nach [aprioriſchen] Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie

Beruht sonach der Dogmatismus auf einer Basis verschiedener, ebenso unvermittelter als ununtersuchter Voraussetzungen, besteht er wesentlich in dem gläubigen, blinden Vertrauen zu diesen s. g. Principien und dem darauf gegründeten Räsonnement des reflektirenden Verstandes, so zeigt sich wiederum eine merkwürdige Uebereinstimmung in dem Bildungsgange der antiken und der neueren Philosophie. Wie sich zuletzt die Cartesianer und Spinozisten, die Empiristen und Materialisten, Leibnitz und Berkeley, in schroffen Gegensätzen gegenüber standen, gerade so stritten in der antiken Philosophie zur Zeit des Empedokles die Nachfolger der alt-Jonischen Naturphilosophen, die Eleaten, die Pythagoräer und Atomisten, zu denen seit Onomakritos die religiös-philosophischen Mystiker und Theosophen hinzutraten, gegen einander ohne Resultat, ohne Hoffnung der Versöhnung. Zwischen ihnen nahm Empedokles eine mittlere, oder wenn man will, vermittelnde Stellung ein*), — d. h. er erkannte die verschiedenen, entgegengesetzten Principien der früheren Systeme gleichmäßig in ihrem Rechte an, machte sie alle ohne weiteres zu den seinigen, und das heißt wiederum: er verfuhr entschieden dogmatistisch. Indem er Feuer und Wasser, Erde und Luft für den Urstoff aller Dinge erklärt (*περὶ φύσεως* v. 160 sq. cf. v. 26 sq. 50 sq. ed. Sturz p. 519. 514.), faßt er die nach einander hervorgetretenen Grundideen der alt-Jonischen Naturphilosophen in sich zusammen. Die thätige

---

dazu gelangt ist, allein fortzukommen,» oder kürzer für «das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphysik, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst.» Was Kant hier das allgemeine Zutrauen nennt, ist besser Zeugniß des Bewußtseyns zu nennen: denn dies Zutrauen zu den aprioristischen Principien beruht dem Dogmatismus nur auf dem Zeugniß des Bewußtseyns für ihre Gewißheit und Wahrheit. Außerdem ist Kants Begriffsbestimmung offenbar zu eng, einseitig, gewissermaßen parteiisch. Er spricht nur von der Anmaßung, mit reinen Begriffen, mit aprioristischen Principien allein fortzukommen. Allein die Annahme eines (im Lockeschen Sinne) empirischen Wissens, das Ausgehen von aposteriorischen Gewißheiten und Wahrheiten ohne Kritik des Erkenntnißvermögens, — dessen sich Wolff eben so sehr schuldig macht, — ist nach jener seiner eignen Begriffsbestimmung ebenfalls für rein dogmatistisch zu erklären. —

*) Diese allein richtige Stellung hat ihm, soviel ich weiß, zuerst Hillebrand (Der Organismus der philosophischen Ideen in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht. Dresd. 1842. S. 143 ff.) ausdrücklich angewiesen, obwohl er das principiell Dogmatistische in ihm noch nicht erkannt hat.

andern Dingen vorher beigelegt haben (Ontol. §. 4. 19.) *). Demgemäß unterſcheidet er eine natürliche Ontologie, die aus den confuſen ontologiſchen Begriffen des Volks beſtehe, von der eigentlich-wiſſenſchaftlichen oder künſtlichen. Letztere hat jene zu ihrer Vorausſetzung: denn ſie beſteht nur in der diſtinkten Explication von jener, indem ſie die confuſen Begriffe der natürlichen Ontologie zur Klarheit, die vagen, unbeſtimmten Propoſitionen jener zur Beſtimmtheit bringt (§. 21. 23.). — Daher iſt es denn nicht zu verwundern, daß die erſten ontologiſchen Begriffe, mit denen W. beginnt, ohne Rechenſchaft zu geben, woher ſie ſtammen, wie ſie entſtehen und warum ſie zuerſt aufgeſtellt werden, gleichſam vom Himmel fallen. Es iſt nicht zu verwundern, daß er überhaupt und überall nur Nominal-Definitionen giebt, und dieſelben ohne Vermittelung oder Ableitung an einander reiht, d. h. daß er die ontologiſchen Begriffe, wie ſie im gemeinen Bewußtſeyn ſich vorfinden, aufnimmt, und ſie nur in einer äußerlich zweckmäßigen Reihenfolge zuſammenſtellt. Es iſt nicht zu verwundern, daß in dieſer Reihenfolge nur ganz äußerlich nach einem Ein- für allemal fertigen, vom Allgemeinen zum Beſondern fortſchreitenden Schematismus, Einſchnitte oder Abtheilungen gemacht werden. Das, worauf es gerade ankommt, daß jene Definitionen auch objektiv wahr und gewiß, wahrhaft allgemeine und nothwendige Begriffsbeſtimmungen der Dinge ſeyen, wird ſtets ſtillſchweigend vorausgeſetzt, dagegen aber überall weitläuftig nachgewieſen, daß ſie den Terminis des gemeinen Sprachgebrauchs, den notionibus receptis, auch entſprechen.

So wird z. B. definirt: **Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat** (Ontol. §. 134.). Aber, heißt es weiter, was nur möglich iſt, exiſtirt darum noch nicht; durch die Möglichkeit iſt noch nicht die (wirkliche) Exiſtenz determinirt, jene nicht der zureichende Grund von dieſer (§. 171 sq.). Außer der Möglichkeit wird daher noch etwas Andres erfordert, damit das Ens auch exiſtire. Dies weitere Er-

*) Daſſelbe ſagt er in der Logik klarer und beſtimmter, wenn er zu §. 30 bemerkt: Nemo miretur, nos hic inculcare, quae unicuique obvia sunt. Omnes scientiae ortum a notitiis vulgi trahunt. — Schon hier unterſcheidet er daher eine Logica naturalis und artificialis §. 5 sq. 10 sq.

Beruht sonach der Dogmatismus auf einer Basis verschiedener, ebenso unvermittelter als ununtersuchter Voraussetzungen, besteht er wesentlich in dem gläubigen, blinden Vertrauen zu diesen s. g. Principien und dem darauf gegründeten Räsonnement des reflektirenden Verstandes, so zeigt sich wiederum eine merkwürdige Uebereinstimmung in dem Bildungsgange der antiken und der neueren Philosophie. Wie sich zuletzt die Cartesianer und Spinozisten, die Empiristen und Materialisten, Leibnitz und Berkeley, in schroffen Gegensätzen gegenüber standen, gerade so stritten in der antiken Philosophie zur Zeit des Empedokles die Nachfolger der alt-Jonischen Naturphilosophen, die Eleaten, die Pythagoräer und Atomisten, zu denen seit Onomakritos die religiös-philosophischen Mystiker und Theosophen hinzutraten, gegen einander ohne Resultat, ohne Hoffnung der Versöhnung. Zwischen ihnen nahm Empedokles eine mittlere, oder wenn man will, vermittelnde Stellung ein*), — d. h. er erkannte die verschiedenen, entgegengesetzten Principien der früheren Systeme gleichmäßig in ihrem Rechte an, machte sie alle ohne weiteres zu den seinigen, und das heißt wiederum: er verfuhr entschieden dogmatistisch. Indem er Feuer und Wasser, Erde und Luft für den Urstoff aller Dinge erklärt (*περὶ φύσεως* v. 160 sq. cf. v. 26 sq. 50 sq. ed. Sturz p. 519. 514.), faßt er die nach einander hervorgetretenen Grundideen der alt-Jonischen Naturphilosophen in sich zusammen. Die thätige

---

dazu gelangt ist, allein fortzukommen,» oder kürzer für «das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphysik, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst.» Was Kant hier das allgemeine Zutrauen nennt, ist besser Zeugniß des Bewußtseyns zu nennen: denn dies Zutrauen zu den aprioristischen Principien beruht dem Dogmatismus nur auf dem Zeugniß des Bewußtseyns für ihre Gewißheit und Wahrheit. Außerdem ist Kants Begriffsbestimmung offenbar zu eng, einseitig, gewissermaßen parteiisch. Er spricht nur von der Anmaßung, mit reinen Begriffen, mit aprioristischen Principien allein fortzukommen. Allein die Annahme eines (im Lockeschen Sinne) empirischen Wissens, das Ausgehen von aposteriorischen Gewißheiten und Wahrheiten ohne Kritik des Erkenntnißvermögens, — dessen sich Wolff eben so sehr schuldig macht, — ist nach jener seiner eignen Begriffsbestimmung ebenfalls für rein dogmatistisch zu erklären. —

*) Diese allein richtige Stellung hat ihm, soviel ich weiß, zuerst Hillebrand (Der Organismus der philosophischen Ideen in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht. Dresd. 1842. S. 143 ff.) ausdrücklich angewiesen, obwohl er das principiell Dogmatistische in ihm noch nicht erkannt hat.

d. h. die nicht zuſammengeſetzt ſeyen (§. 673. 686.). Dieſe fallen ihm dann mit dem Begriffe der Subſtanz in Eins zuſammen (§. 793.), d. h. er geht auf die Leibnitziſche Monadenlehre ein, ohne ſie jedoch im geringſten weiter zu entwickeln oder zu begründen. Im Gegentheil, er ahnt nicht nur nicht im entfernteſten die darin enthaltenen Schwierigkeiten, ſondern er läßt auch gerade die eigenthümlichſte, geiſtreichſte, ſpeculativſte Beſtimmung der Monade, daß ſie an ſich ſelbſt ein vorſtellendes Weſen ſey, ohne weiteres fallen, offenbar, weil ſie dem gemeinen Bewußtſeyn am fernſten liegt. —

Auf die Ontologie folgt die Kosmologie, die zweite Disciplin der Metaphyſik*). Sofern die Welt ein Ens compositum et modificabile iſt, ſo ſtützt ſich die Kosmologie auf die in der Ontologie gegebene Theorie vom Dinge überhaupt und insbeſondere vom zuſammengeſetzten Dinge (Cosmolog. general. etc. Edit. nov. Francof. et Lips. 1737. Prolegg. §. 1. 2.). Das erſte Kapitel des erſten Abſchnitts handelt demnächſt de Rerum Nexu et quomdo inde resultat Universum. Mit Beziehung auf den dritten Abſchnitt des zweiten Theils der Ontologie ſtellt Wolff die Definition des Nexus an die Spitze: Ea inter se connecti dicuntur, quorum unum continet rationem sufficientem coexistentiae vel successionis alterius (§. 10.). Hier ſo wenig als in der Ontologie verliert er ein Wort darüber, wie und warum ein Ding den zureichenden Grund der Coexiſtenz oder Succeſſion eines andern in ſich enthalten könne. Es wird nur (§. 11.) behauptet: wenn coexiſtirende oder ſucceſſive Dinge unter einander verbunden werden, ſo muß in ihnen etwas enthalten ſeyn, woraus ſich einſehen läßt, warum ſie coexiſtiren oder Eins dem andern folge. Darauf geht es an den Begriff der Abhängigkeit: Quae inter se connectuntur, a se invicem dependent quoad existentiam (§. 14.). Demnächſt werden verſchiedene Arten des Nexus: der Urſache und der Wirkung, des Zwecks und der Mittel ꝛc., aufgeführt (§. 16 sqq.). Nachdem endlich gezeigt worden,

*) In den Vernünft. Geb. v. Gott ꝛc. befolgt W. eine andere Ordnung. Hier kommt nach dem zweiten Capitel, das die ontologiſchen Beſtimmungen giebt, ſogleich die empiriſche Pſychologie oder ein Capitel «Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen.» Darauf erſt wird im 4ten Capitel «von der Welt» gehandelt.

daß der Nexus zwiſchen den ſucceſſiven Dingen in der Abhängigkeit der Wirkung von der Urſache beſtehe, und die Beziehung zwiſchen der Urſache, der Wirkung und dem Zwecke (Endurſache) durch alle möglichen Wendungen hindurch analyſirt worden (§. 23 sqq.), heißt es plötzlich (§. 47.): Si Agens intelligens entia finita ita ordinat vel ideo producit, ut sibi mutuo vel sint vel appareant suarum mutationum causae, ea connectuntur per fines; — und darauf tritt ohne weiteres die Definition der Welt ein: Series entium finitorum tam simultaneorum quam successivorum inter se connexorum dicitur Mundus sive etiam Universum (§. 48.). Daß dieſe Definition auf die gegenwärtig exiſtirende, ſichtbare Welt paſſe, verſteht ſich von ſelbſt (§. 49.), und es wird daher unter Berufung auf die Erfahrung, d. h. auf das empiriſche Bewußtſeyn, nur noch hinzu proponirt, daß die in der ſichtbaren Welt exiſtirenden Dinge endliche, theils ſimultan, theils ſucceſſiv, in beiderlei Art aber unter einander verbunden ſeyen ꝛc. (§. 50 sqq.). — Uebrigens iſt die Kosmologie im Weſentlichen faſt nur eine Wiederholung der ontologiſchen Beſtimmungen über die zuſammengeſetzten und einfachen Dinge und deren Verhältniß zu einander. Das Verfahren iſt ganz daſſelbe wie in der Ontologie. So wird z. B. der Begriff des Phänomenon auf die ganz ſubjektive Beſtimmung herabſetzt: Es ſey Alles, was unſern Sinnen ſich darbietend, von dieſen confus percipirt werde; und demgemäß die Ausdehnung und die Continuität, die vis motrix und die vis inertiae ꝛc. für Phänomene erklärt (§. 225 sq. 296 sq.). Der wichtige Begriff des organiſchen Körpers wird ohne weiteres durch die Nominaldefinition eingeführt: Organiſch ſey, was vermöge ſeiner Zuſammenſetzung zu einer gewiſſen eigenthümlichen Thätigkeit geeignet ſey (§. 274.). Eben ſo der Begriff der Natur (§. 503 sqq.), — während Mühe und Papier gleich freigebig verſchwendet wird, um das Wunder, nicht etwa begreiflich zu machen oder gegen die Einwürfe des Unglaubens zu retten, ſondern — da es ja unter dem Inhalte des gemeinen Bewußtſeyns ſich ebenfalls vorfindet — es nur zu definiren und ſeinen Begriff zu analyſiren!

Die Pſychologie ſoll ihre Principien aus der Ontologie und Kosmologie entlehnen. Allein in Wahrheit macht ſie einen ganz neuen Anfang des Syſtems. Wolff unterſcheidet ſie nämlich in empiriſche und rationale (Log. Disc. praelim. §. 111. 112, — beide in zwei dicken Quartanten beſonders abgehandelt —).

Letztere hat Rechenschaft zu geben über das, was in unserer Seele vorgeht; dazu aber hat jene erst die Principien festzustellen, nach und aus denen allein die Rechenschaft gegeben werden kann (Psych. Empirica etc. Francf. et Lips. 1732. Prolegg. §. 1. 4. Cf. Psychol. Ration. §. 3.). W. stellt daher im Systeme die empirische Psychologie der rationalen voran. Danach aber bilden nicht ontologische oder kosmologische Bestimmungen, sondern die selbstständige Erfahrung oder Selbstbeobachtung der Seele die Basis der Psychologie. Und indem er wiederum die Gewißheit und Wahrheit dieser Erfahrung auf die Selbstgewißheit des Bewußtseyns basirt, letztere aber ihm die Urgewißheit ist, auf welche auch die Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sich stützen, so fängt W. in der That mit der empirischen Psychologie sein System von vorne an. Ist seine Philosophie im oben angegebenen Sinne principiell dogmatistisch, so ist diese Inconsequenz auch vollkommen consequent: im reinen Dogmatismus, der sich principiell auf den Inhalt des Bewußtseyns gründet, muß auch die Ontologie eine psychologische Basis haben, und wenn sie um der Allgemeinheit ihres Inhalts willen der Psychologie vorangestellt wird, so muß mit letzterer ein neuer Anfang eintreten. W. beginnt dieselbe demgemäß mit demselben Satze, den er an die Spitze der Vernünft. Ged. v. Gott u. d. Welt ꝛc. d. h. der deutschen Metaphysik stellt: **Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios, quovis momento experimur** (Psych. Empir. §. 11.). Selbst der Zweifel bestätigt dieß: denn wir sind uns eben des Zweifels an unserem Bewußtseyn selbst bewußt (§. 12.). Wer nun aber, fährt W. fort, seiner selbst und andrer Dinge actu sich bewußt sey, der existirt auch actu: denn es sey ein Widerspruch, daß Etwas in einem Dinge actu immanent sey, bevor dieses Ding selbst existire (§. 13.). — Dieser angebliche Beweis ist nun zwar ein reiner Zirkel: denn nach W. selbst muß er eigentlich so lauten: Wir sind uns bewußt, daß wir unmöglich ein Ding, dem Etwas actu einwohnt (inest), als nicht existirend fassen können; nun sind wir uns aber unserer selbst und andrer Dinge bewußt, die Vorstellung davon ist actu in uns; folglich sind wir uns auch bewußt, daß wir uns nur als existirend fassen können. Das heißt aber nichts andres als: das Bewußtseyn unserer selbst ist auch zugleich das Bewußtseyn unserer Existenz, oder die Existenz des Bewußtseyns ist auch zugleich

die Exiſtenz des Sichſeinerbewußten, — eine offenbare Tautologie. Allein der ganze Beweis erſcheint auch vollkommen überflüſſig; ja er wird ſogar im Folgenden zurückgenommen: denn gleich darauf erklärt W. ſelbſt den Satz: Was ſich ſeiner ſelbſt und andrer Dinge bewußt iſt, das exiſtirt auch, für eine propositio indemonstrabilis, für ein Axiom, welches der Grund ſey, weshalb Alles, was aus Axiomen, Definitionen, unzweifelhaften Erfahrungen oder ſchon demonſtrirten Sätzen demonſtrirt werde, von uns eben ſo evident erkannt werde als unſere eigne Exiſtenz (§. 16. 17.).

Nachdem W. ſo die Exiſtenz unſerer ſelbſt angeblich demonſtrirt, in Wahrheit aber mit der Selbſtgewißheit des Bewußtſeyns vorausgeſetzt und auf dieſe die Gewißheit aller Demonſtration zurückgeführt hat, fährt er fort: Ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est, Anima dicitur. Vocatur etiam subinde Anima humana, item mens vel mens humana (Psych. Empir. §. 20.). Die Seele, der Geiſt iſt ihm alſo nichts andres als wiederum das Bewußtſeyn. Daraus und aus den einfacheren Akten, in welche der Akt des Bewußtſeyns ſich auflöſen läßt, zieht dann die rationale Pſychologie, — ſtatt, wie ſchon ihr Titel verſpricht, die empiriſch feſtgeſtellten Thatſachen und ſomit auch das Bewußtſeyn aus dem Weſen und der Natur der Seele zu expliciren, — vielmehr die Folgerung, daß die Seele weſentlich immaterieller Natur, einfache Subſtanz (vis repraesentativa) ſey (Psychol. Rationalis etc. Francf. et Lips. 1734. §. 44. 47 sq. 66 sq.). Aber auch das Denken iſt nach W. wiederum nur Bewußtſeyn: denn wenn wir uns deſſen bewußt ſind, was in uns vorgeht, ſowie was als außer uns ſich uns darſtellt, ſo denken wir (Psych. Emp. §. 23.). Dazu paßt es ſchlecht, wenn es weiter heißt: Denken alſo iſt der Akt der Seele, durch welchen ſie ſich ihrer ſelbſt und andrer Dinge außer ihr bewußt iſt. Denn da die Seele ſelbſt nichts andres iſt als das ſich ſeiner und andrer Dinge bewußte Ding, ſo müßte, wenn doch jener Akt ihre That ſeyn ſoll, das Bewußtſeyn thätig ſeyn, bevor es Bewußtſeyn iſt. Eben ſo enthält das Folgende im Grunde einen Widerſpruch. Der Geiſt, heißt es nämlich weiter, percipirt, wenn er ſich irgend ein Objekt vorſtellt; die Perception iſt alſo der Akt des Geiſtes, durch den er ſich irgend ein Objekt vorſtellt; die Apperception dagegen kommt ihm zu, ſofern er ſich ſeiner Perception bewußt iſt (Ib. §. 24 sq.). Nun

leuchtet aber von ſelbſt ein, daß der Geiſt ſich erſt Etwas vorſtellen muß, ehe er ſich des Vorgeſtellten bewußt ſeyn kann. Wird alſo das Weſen des Geiſtes von vorn herein in das Bewußtſeyn geſetzt, und dieſes nicht von der Perception oder der vorſtellenden Thätigkeit hergeleitet, ſondern letztere vielmehr als ein Akt des Bewußtſeyns gefaßt, ſo müßte der Geiſt ſich ſeiner und andrer Dinge bewußt ſeyn können, ohne ſie ſich vorzuſtellen. Wolff als conſequenter Dogmatiſt ignorirt dieſen Widerſpruch: dem Princip des Dogmatismus gemäß darf er nicht über das Bewußtſeyn hinaus gehen, um es ſelbſt von irgend einem Prius abzuleiten; er faßt daher auch die Perception als einen Akt des Ein- für allemal fix und fertigen Bewußtſeyns.

Demgemäß iſt dann natürlich auch die Erkenntniß ein ſolcher Akt des Bewußtſeyns, die Thätigkeit nämlich, durch welche die Seele eine Idee (d. h. eine Vorſtellung, objektiv gefaßt als vorgeſtelltes Objekt) oder einen Begriff (notio d. h. eine Vorſtellung der Dinge im Allgemeinen oder der Gattungen und Arten) ſich erwirbt (Ps. Emp. §. 48 sq. 51 sq.). «Sofern nun die Erkenntniß im Geiſte möglich iſt, d. h. ſofern es geſchehen kann, daß wir eine Sache erkennen, legen wir dem Geiſte das Erkenntnißvermögen bei» (Ib. §. 53.). Dieſes wird dann in ein niederes und höheres unterſchieden (Ib. §. 54 sq.). Zu erſterem gehört zuvörderſt die ſinnliche Erkenntniß oder die Erkenntniß vermittelſt der Senſation. Ohne über das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele ein Wort zu verlieren (— der Abſchnitt de commercio inter mentem et corpus iſt merkwürdiger Weiſe der letzte in der ganzen empiriſchen Pſychologie —), leitet W. die Definition der ſinnlichen Erkenntniß ohne weiteres durch die Propoſition ein: Wir bemerken irgend einen Körper (d. h. wir finden im Bewußtſeyn eine Vorſtellung, Perception davon) und in demſelben Veränderungen; und indem dieſe vorgehen, percipiren wir zugleich andre Körper als die Urſachen dieſer Veränderungen. Jenen Körper nennen wir unſern Körper; und Alles, was in der ſichtbaren Welt exiſtirt, percipiren wir daher nur, ſofern es gewiſſe Veränderungen dieſem unſerm Körper zufügt (inducit — §. 56—58.). Dieſe Perceptionen, deren Grund ſonach in ſolchen Veränderungen unſerer körperlichen Organe enthalten iſt, werden Senſationen genannt, und die Senſation kann daher definirt werden als eine

Perception vermittelſt einer Veränderung, welche in einem Organe unſers Körper vorgeht, und auf intelligible Art explicirt werden kann (§. 65.). Aber eben dieſe intelligible Explication fehlt. Wir ſehen nicht einmal ein, wie die Senſation als Perception vermittelſt oder auf Grund einer körperlichen Veränderung doch zugleich ein «Akt des Geiſtes» ſeyn kann. Auch der kurze, gewiſſermaßen nur Anhangsweiſe beigefügte Abſchnitt über den Verkehr zwiſchen Seele und Körper giebt uns keinen Aufſchluß darüber. Erſt in der rationalen Pſychologie wird dies Verhältniß näher beſtimmt. Hier entſcheidet ſich Wolff nach Beſeitigung der übrigen gangbaren Theorieen (des Influxus physicus und des Occaſionalismus — §. 573 sqq. 603 sq. 606 sqq.) für die präſtabilirte Harmonie Leibnitz's (Ps. Rat. §. 612 sq. 620. 719 sqq.). Allein die Hauptſchwierigkeiten derſelben, namentlich wie eine einfache Subſtanz eine Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten, Veränderungen, Perceptionen ꝛc. in ſich zu enthalten oder aus ſich zu erzeugen vermöge, wie die Veränderungen derſelben trotz ihrer Einfachheit doch mit denen eines zuſammengeſetzten Dinges völlig harmoniren können, hat er nicht nur nicht gelöſt, ſondern gar nicht einmal bemerkt. Auf das gemeine empiriſche Bewußtſeyn geſtützt, behauptet er ohne weiteres: da die Seele Subſtanz ſey, und da in ihr mannichfaltige Perceptionen einander folgen, aus dieſen Begehrungen entſtehen, die wiederum Perceptionen hervorrufen, da alſo der Zuſtand der Seele ſich ändert, ſo iſt ſie mit einer gewiſſen Kraft begabt, ſtrebt demgemäß beſtändig nach Veränderung ihres Zuſtandes, und verändert denſelben wirklich fortwährend (P. R. §. 53. 56. 58.). Und da alle Thätigkeit der Seele ihren zureichenden Grund in der (aus eben dieſer Thätigkeit erſt erſchloſſenen, ſupponirten) Kraft der Seele haben müſſe, ſo ſeyen alle die verſchiedenen Akte der verſchiedenen Vermögen der Seele nothwendig durch eben dieſe Eine Kraft producirt (§. 60 sq.). Nach dieſen Prämiſſen referirt dann W. in ganz hiſtoriſcher Weiſe die Hauptbeſtimmungen des Syſtems der präſtabilirten Harmonie, und hebt deſſen ſchon von Leibnitz geltend gemachte Vorzüge vor den andern beiden genannten Theorieen hervor. Zuletzt jedoch geſtattet er — mit ſtolzer-Reſignation, aber dem Princip des Dogmatismus völlig gemäß — Jedem, der jenes Syſtem philoſophiſch nicht zu faſſen oder mit dem Glauben (pietate) nicht zu vereinigen im Stande ſey, bei dem Syſteme des Influxus physicus

zu beharren, ja sogar, die prästabilirte Harmonie zu verdammen, wenn er sich dabei nur der Böswilligkeit (malitia) enthalte (§. 640.)

Die ganze übrige empirische wie rationale Psychologie beschäftigt sich mit der Aufzählung und Erörterung der verschiedenen Vermögen der Seele. Unter den weitschichtigen Definitionen, Propositionen und Demonstrationen, ist nur noch Ein Punkt von Interesse, die Frage, wie W. den Begriff des Willens gewinnt und bestimmt. Er geht von dem Begehrungsvermögen aus. Daß die Seele ein solches besitze, wird natürlich als bekannt vorausgesetzt. Zugleich aber entsteht ihm der Appetitus aus der Erkenntniß (ex cognitione): alle einzelnen Neigungen und Abneigungen, auch wo sie sich bis zu Affekten steigern, entspringen aus der Vorstellung der Vollkommenheit und resp. Unvollkommenheit der Dinge. Denn die intuitive Erkenntniß der Vollkommenheit einer Sache gewährt uns Lust, die des Gegentheils Unlust (Ps. Emp. §. 509 sq. 518. 542. 556.). Auch das wahrhaft Gute ist nur dasjenige, das uns selbst und unsern Zustand vollkommener macht, das Böse das Gegentheil (Ib. §. 554 sq. 558. 565 sq.); jenes gewährt uns daher ebenfalls Lust, dieses Unlust. Und da alles Begehren eben nur in der Neigung der Seele zu einem Objekte auf Grund des in ihm percipirten Guten, aller Abscheu in der Abneigung aus dem entgegengesetzten Grunde besteht (Ib. §. 579. 581 sq. cf. P. R. §. 488 sq. 495 sqq.), so gehen die sinnlichen, niederen Begehrungen aus der sinnlichen, confusen, die höheren, vernünftigen aus der distinkten und damit wahren Vorstellung hervor (P. E. §. 536. 538. 586 sq. 591 sq. 880 sq. P. R. §. 515 sq. 517 sq.). Demnach giebt dann W. die Definition: **Voluntas dicitur appetitus rationalis, qui oritur ex distincta boni repraesentatione; Noluntas aversatio rationalis, quae oritur ex distincta mali repraesentatione** (P. E. §. 880 sq. 891 sq. P. R. §. 517 sq. 519 sq.). — So sehr nun auch diese Ansicht, wonach nicht nur alle Willensakte, sondern auch alle Neigungen, Triebe, Begierden, Affekte, die Vorstellung zu ihrer Voraussetzung haben, aller Erfahrung und damit ihrer eignen Basis widerspricht, — denn danach dürfte ein neugebornes Kind nicht eher nach Nahrung verlangen, als bis es dieselbe bereits erhalten und damit eine Perception oder Vorstellung davon gewonnen hat, — so stimmt sie doch vollkommen mit dem Principe des Dogmatismus überein. Denn da dieser von dem Bewußtseyn ausgeht, das Bewußtseyn ihm das

schlechthin Erste ist, und Wolff demgemäß die Seele selbst für eine einfache, ihrer selbst und andrer Dinge sich bewußte Substanz erklärt hat, so kann er keinen bewußtlosen Trieb statuiren, keinen Trieb, der nicht wenigstens eine confuse Vorstellung zu seiner Voraussetzung hätte. Die confuse, sinnliche Vorstellung entsteht nun aber, wenn auch nicht aus, doch nur mit den Veränderungen, die durch die äußern Dinge in den Organen des Körpers hervorgebracht werden (P. E. §. 65. P. R. §. 113 sq. 619.). Zugleich ist sie die Voraussetzung oder die Quelle (origo) aller übrigen Vorstellungen, Ideen, Begriffe ꝛc. (Ps. Rat. §. 64 sq.). Folglich giebt es keinen Trieb, keinen Willensakt, der nicht die äußern Dinge zu seiner Voraussetzung hätte. Auch diese letzte Consequenz, obwohl sie W. selbst nicht ausdrücklich ausspricht, ist doch dem Dogmatismus, d. h. dem Inhalte des gemeinen Bewußtseyns, völlig gemäß.

Dieselbe Consequenz bewährt Wolff in der natürlichen Theologie, der letzten Disciplin der Metaphysik. Der erste Theil handelt von der Existenz und den Attributen Gottes, so weit sie a posteriori demonstrirt werden können (Theologia Naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur. Edit. nov. Francof. et Lips. 1739.). W. will also wiederum die Erfahrung zu Grunde legen. Allein in Wahrheit ist die Erfahrung, von der er ausgeht, wiederum das Bewußtseyn, sofern es zugleich Bewußtseyn unserer aktuellen Existenz ist. Denn der Beweis, auf den sich alles Uebrige stützt, ist der s. g. kosmologische in folgender Fassung: Da die menschliche Seele oder was dasselbe ist, wir existiren, und da Alles seinen hinreichenden Grund hat, warum es vielmehr ist als nicht ist, so muß es auch einen hinreichenden Grund geben, warum wir existiren. Dieser kann nur in uns selbst oder in einem andern von uns verschiedenen Wesen enthalten seyn. Wollte man aber annehmen, er sey in einem Wesen enthalten, das wiederum den Grund seiner Existenz in einem andern habe, so würde man niemals zu einem zureichenden Grunde gelangen, es sey denn, daß man bei einem Wesen stehen bleibt, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Entweder also, sind wir selbst ein nothwendiges Wesen, oder es giebt ein andres von uns verschiedenes, nothwen-

diges Weſen, d. h. es exiſtirt jedenfalls ein nothwendiges Weſen (§. 24. Cf. Ontol. §. 324 sq.). Hiernach iſt die Baſis der natürlichen Theologie ganz dieſelbe mit der Grundlage der Pſychologie wie der Ontologie. Denn daß die Seele oder wir exiſtiren, heißt nach Wolff ganz daſſelbe als: das Bewußtſeyn exiſtirt, oder wir ſind uns unſerer und andrer Dinge bewußt. Es iſt alſo ganz conſequent, daß W. den ſ. g. ontologiſchen Beweis erſt im zweiten Theile der natürlichen Theologie nachhinken läßt, und bei Lichte beſehen, auf den kosmologiſchen baſirt. Denn die Idee eines allerrealſten oder allervollkommenſten Weſens läßt ſich nicht unmittelbar aus dem Bewußtſeyn herleiten; alle andere Beweisführung aber gewährt, wie er ausdrücklich bemerkt, nur einen gewiſſen Grad von Wahrſcheinlichkeit (probabilitas), der Beweis a contingentia mundi allein Gewißheit (§. 799.). Im Folgenden wird zwar Gott auch als dasjenige Weſen beſtimmt, deſſen Eſſenz zugleich ſeine Exiſtenz involvirt (§. 31.); auch wird ihm die abſolute Vollkommenheit beigelegt (§. 135 sq. 387.). Allein jene Beſtimmung wird aus dem Begriffe des nothwendigen Weſens abgeleitet, dieſe folgt daraus, daß Gott dasjenige Weſen iſt, in welchem der zureichende Grund der Exiſtenz der Welt enthalten ſey. Denn das nothwendige Weſen zu ſeyn, das den Grund ſeiner eignen wie der Exiſtenz der Welt in ſich trägt, iſt Wolffs Definition Gottes (§. 67.). Als nothwendiges Weſen iſt Gott unabhängig, unvergänglich, ewig, einfache Subſtanz, immateriell ꝛc. (§. 30. 39 sq. 49 sq.). Alle ſeine übrigen Prädicate oder Attribute dagegen, daß er der abſolute Wille und Verſtand, Geiſt, allwiſſend ꝛc. iſt, ergeben ſich erſt aus der Beſtimmung, daß er zugleich der zureichende Grund der Exiſtenz der Welt iſt (§. 65. 113 sqq.). Letztere wird überall vorausgeſetzt, ihre näheren Begriffsbeſtimmungen aber aus den durch das oben charakteriſirte Verfahren gewonnenen Reſultaten der Ontologie, Kosmologie und Pſychologie herüber genommen. Das Daſeyn und der Begriff Gottes, aus dem die wirkliche Exiſtenz der Welt (der Entia), oder was daſſelbe iſt, dasjenige ſich ergeben ſollte, was nach der Ontologie noch erforderlich war, damit das Mögliche zur aktuellen Exiſtenz komme (S. oben S. 118 f.), wird alſo vielmehr umgekehrt aus dem wirklichen Daſeyn und dem Begriffe der Welt demonſtrirt. Die Exiſtenz der letzteren und damit der kosmologiſche Beweis ſchwebt mithin in der Luft, — d. h. daß die Welt actu exiſtirt, daß es Dinge

außer uns, daß es einen Gott giebt, beruht wiederum rein auf dem Zeugniſſe des Bewußtſeyns.*)

*) Ein näheres Eingehen auf den Inhalt der natürlichen Theologie können wir uns erſparen: es iſt im Weſentlichen faſt überall nur der Inhalt des gemeinen Bewußtſeyns, begleitet von weitläuftigen Demonſtrationen, die indeß meiſtentheils Zirkel ſind, oder auf unbewieſenen Prämiſſen ruhen. Der Zweck der Weltſchöpfung z. B. wird in die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit geſetzt, und dies daraus demonſtrirt, daß die Welt unter allen möglichen Welten die vollkommenſte, weil ſie eben von Gott geſchaffen ſey (§. 608. 629.). Die Weltſchöpfung ſelbſt dagegen als productio ex nihilo iſt ein unbegreifliches Wunder (§. 759. 768.), eben ſo die Ordnung der Natur wie die Erhaltung der Welt (§. 770. 868.), u. ſ. w. Der zweite Theil der Natürl. Theologie aber iſt faſt nur eine Wiederholung des erſten, nur daß hier einerſeits die Exiſtenz des nothwendigen Weſens (Gottes) nicht auf den kosmologiſchen, ſondern auf den ontologiſchen Beweis geſtützt, und andrerſeits gleichſam zur Zugabe eine weitläuftige Widerlegung aller entgegenſtehenden Anſichten (des Atheismus, Fatalismus, Deismus und Naturalismus, des Anthropomorphismus, Materialismus ꝛc. — pag. 369 — 736.) beigefügt wird. Der ontologiſche Beweis baſirt ſich nun aber, wie ſchon bemerkt, im Grunde auf den kosmologiſchen. W. giebt dies inſofern ſelbſt zu, als er ausdrücklich erklärt: da der Begriff des vollkommenſten Weſens nur dadurch entſtehe, daß wir die beſchränkten Realitäten unſerer Seele auf Gott in unbeſchränkter Form übertrügen, ſo ſey richtiger zu ſagen, daß hier die Exiſtenz Gottes aus der Betrachtung unſerer Seele — d. h. wie im 1ten Thl. aus dem Bewußtſeyn unſerer ſelbſt — demonſtrirt werde (Theol. Natural. etc. Pars posterior, qua essentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur etc. Edit. sec. Francof. et Lips. 1741. Praefat. Init.). Aber auch mitten in der Argumentation beruft ſich W. auf den kosmologiſchen Beweis. Er argumentirt nämlich ſo: Realität heißt Alles, quicquid enti alicui vere inesse intelligitur, nicht blos nach unſern confuſen Vorſtellungen ihm einzuwohnen ſcheint. Das vollkommenſte Weſen iſt nun dasjenige, dem alle vereinbaren (compoſſibeln) Realitäten im abſolut höchſten Grade, d. h. als ſchlechthin unbeſchränkte, zukommen, das alſo ſelbſt unbeſchränkt, unendlich iſt. Da nun ferner die unbeſchränkten Realitäten als ſolche keine Grenze, keinen Defekt, keine Negation enthalten, alſo auch nicht einander widerſprechen können, — denn der Widerſpruch beſteht nur in der Simultaneität der Negation mit ihrer Affirmation, — ſo iſt das allervollkommenſte Weſen zunächſt möglich. Nun iſt aber die Exiſtenz ſelbſt eine Realität; und da die Grade derſelben nur in der größeren oder geringeren Nothwendigkeit beſtehen können, ſo iſt der höchſte Grad der Exiſtenz die abſolut nothwendige Exiſtenz. Folglich kommt dem allervollkommenſten Weſen die abſolut nothwendige Exiſtenz zu (§. 5. 6 sqq. 13 sqq. 21 sqq.). Nachdem nun W. ſo die Beſtimmung Gottes als des nothwendigen Weſens gewonnen hat, wiederholt er dann Alles, was er im 1ſten Theile bereits aus dieſem Begriffe herausana-

Nach dieſen Beiſpielen wird man es uns hoffentlich auf's Wort glauben, daß auch die ganze praktiſche Philoſophie zuletzt auf bloße Thatſachen des Bewußtſeyns ſich baſirt. Denn die Principien aller Moral, die Begriffe des Willens, des Guten und Böſen, und insbeſondere der Freiheit, entlehnt W. aus der empiriſchen Pſychologie (Phil. Pract. Univ. Ed. nov. Hal. 1744. P. I. §. 13. 14. 53. 88 sq.). Dort aber hat er die menſchliche Willensfreiheit ihrer Exiſtenz wie ihrem Begriffe nach rein auf das Zeugniß des Bewußtſeyns geſtützt (Psych. Empir. §. 926—941.). Sein höchſtes Moralgebot aber: «Thue, was Dich und Deinen oder Andrer Zuſtand vollkommener macht, unterlaſſe was ihn unvollkommener macht» (Vernünft. Geb. v. d. Menſchen Thun und Laſſen ꝛc. 2te Aufl. Halle 1723. §. 12. 19. 18. 24. 651. Phil. Pract. Univ. I. §. 126 sq. 137 sq. 152. 167 sq. 250.), empfängt einerſeits ſeinen Inhalt, den Begriff deſſen, worin unſere Vollkommenheit beſteht, nur von der Erfahrung und dem empiriſchen Bewußtſeyn, andrerſeits verläuft es ſich ganz in die gemeine Nützlichkeits-Theorie (Vernünft. Geb. ꝛc. §. 146. 228 f. 254 ff. 445 ff. 498. 768.); ſo daß es uns W. nicht nur zur moraliſchen Pflicht macht, nach Wohlhabenheit zu trachten und «einen Noth-, Zehr- und Ehrenpfennig zurückzulegen» (Ebd. §. 513 f.), ſondern auch einem Andern (nur möglichſt mäßig) zu ſchaden, wenn wir wiſſen, daß er uns einen Schaden zufügen will, und wir ſeinem Vorhaben nicht anders ausweichen können (Ebd. §. 866.). So kommt Wolff, nachdem er den unendlich langen Weg ſeiner

---

yſirt hatte. Das Hauptmoment der ganzen Argumentation, daß die Exiſtenz eine Realität ſey, beweiſt er aber durch folgenden Syllogismus: Im 1ſten Theile ſey bewieſen, daß das nothwendige Weſen exiſtire; da nun Realität das ſey, was einem Weſen wahrhaft einwohne und nicht blos nach unſern confuſen Vorſtellungen ihm einzuwohnen ſcheine, ſo könne nicht gezweifelt werden, daß die nothwendige Exiſtenz eine Realität ſey. Aber auch die zufällige Exiſtenz [da iſt nur in dem nothwendigen Weſen ihren Grund haben kann] ſey eine Realität; und da Grade der Exiſtenz nur in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Exiſtirens unterſchieden werden können, ſo ſey die abſolut nothwendige Exiſtenz der höchſte Grad der Exiſtenz überhaupt, mithin eine Realität höchſten Grades (§. 20). Die Rückbeziehung auf den kosmologiſchen Beweis, der eben die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens erſt dargethan hatte, iſt mithin einleuchtend. Daß nichtsdeſtoweniger die ganze Argumentation auf ein Spiel mit dem unbeſtimmten Begriffe der Realität hinausläuft, iſt eben ſo klar.

Definitionen, Propositionen und Demonstrationen durchlaufen, gerade auf dem Punkte an, auf welchem das gemeine Bewußtseyn steht!

Ganz ähnlich verhält es sich endlich mit Wolffs Physik. Unter den drei Theilen derselben, die er als eben so viele verschiedene Werke herausgab, sind für uns besonders die «Vernünftigen Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilt» (Halle 1724), und die «Vernünftigen Gedanken von dem Gebrauche der Theile der Menschen, Thiere und Pflanzen» (Frkf. u. Lpz. 1725.), d. h. die Teleologie, von Interesse.*) Hier wiederholt er zuvörderst die Sätze der natürlichen Theologie: Gott habe das Weltall geschaffen, um seine absolute Vollkommenheit, Macht, Weisheit, Güte, zu offenbaren: seine Macht zeige sich in der unermeßlichen Größe des Universums, seine Weisheit in der Verknüpfung alles Einzelnen zu einem unermeßlichen Gewebe von Mitteln und Zwecken, seine Güte in seiner überall hervortretenden Absicht, das Beste seiner Creaturen zu fördern ꝛc. (V. G. v. d. Absichten ꝛc. §. 8 f. 14. 17. 19. 21.). Indem nun aber W. die Absichten Gottes in's Einzelne verfolgt, so verwandelt sich ihm, trotz seiner ausdrücklichen Protestation gegen die Annahme, als sey Alles nur um des Menschen willen da (§. 28.), doch wiederum unvermerkt der Zweck in den Nutzen, den die Dinge einander und insbesondere dem Menschen gewähren. Selbst der Schaden, den Wind, Wasser ꝛc. «unterweilen» stiften, wird als Strafe Gottes zur Besserung der Menschen angesehen. Die Sterne aber gewähren den Vortheil, «daß man noch des Nachts etwas auf der Straße sehen kann» (§. 33.); die Sonne «hat Gott dazu gemacht, daß der veränderliche Zustand auf dem Erdboden in seiner richtigen Ordnung kann erhalten, und sie von lebendigen Creaturen, Menschen und Thieren, kann bewohnt werden», auch spendet sie das so nützliche Tageslicht und ist für die Zeitrechnung, die Schifffahrt, die Geographie ꝛc. unentbehrlich (§. 44. 47. 55 f.). Was uns die Sonne, das sind die Fixsterne als eben so viele Sonnen ihren Planeten, uns aber bringen sie

*) Die «Vernünftigen Gedanken von den Würkungen der Natur» ꝛc. (Halle 1723.) stellen nach einigen allgemeinen, metaphysischen (aus der Kosmologie entlehnten) Begriffsbestimmungen, im Ganzen nur die Resultate der empirischen Forschungen gemäß dem damaligen Standpunkte der Naturwissenschaften zusammen, und sind also mehr ein naturwissenschaftliches als ein philosophisches Werk.

großen Nutzen in der Geographie, Schifffahrt, Gnomonik, Astronomie ꝛc. (§. 60. 63.). Die Erde ist von Gott «so gemacht und zugerichtet, daß sie zu einer Wohnung für Menschen und Thiere geschickt wäre, und diese Alles auf ihr finden, was zur Nothdurft und Bequemlichkeit ihres Lebens gehört» (§. 66 ff.). Die Abwechselung von Tag und Nacht dient dazu, daß sich «die unerträgliche Wärme in dem hitzigen Striche auf dem Erdboden» mildere (§. 78.), — u. s. w. Noch entschiedener tritt natürlich diese Nützlichkeits-Teleologie in dem zweiten Abschnitte, der «von den Absichten der besonderen Arten der Dinge handelt», hervor. Hier werden Luft, Wind und Wetter, Nebel und Wolken, Wasser und Feuer ꝛc., sowie die Mineralien, die Pflanzen und Thiere nur aus dem Gesichtspunkte des Nutzens betrachtet, den der Mensch von ihnen zieht (Thl. II. Kap. 1 — 11.). Und W. kann daher mit Recht, aber im augenscheinlichen Widerspruche mit seiner obigen Protestation, sein Werk mit der Bemerkung schließen: «Wenn wir annehmen, daß alle Planeten wie unsere Erde bewohnt und die Fixsterne lauter Sonnen sind, die ihre Planeten um sich haben, so sind die Sonnen um der Planeten willen. Alles was auf dem Erdboden ist, gereichet dem Menschen zu vielfältigem Nutzen, ja was er nur von himmlischen Körpern von weitem erblicket, kann er zu einigem Nutzen anwenden, wie aus der ganzen Abhandlung gegenwärtiger Schrift erhellet. Und insoweit kann man sagen, daß Alles um der Menschen willen ist» (§. 236.). Die Vernünftigen Gedanken von dem Gebrauche der Theile der Menschen, Thiere und Pflanzen verfolgen dann diese äußerliche Nützlichkeits-Teleologie bis in die äußerste Aeußerlichkeit und Kleinlichkeit hinein. — Auch in der Physik also geht die Darstellung von den Thatsachen der Erfahrung, d. h. von dem Zeugnisse des empirischen Bewußtseyns aus, und endet in der Ansichtsweise desselben gemeinen Bewußtseyns.

Durch alle Disciplinen hindurch erscheint sonach als principielle Basis der Wolffschen Philosophie das Zeugniß des Bewußtseyns. Nichtdestoweniger sucht W. Alles weitläuftig zu demonstriren; gerade in das Beweisen durch wohlgerundete Syllogismen setzt er das Wesen der Wissenschaft. (Log. Disc. praelim. l. l.). Dies endlose, unendlich langweilige Demonstriren erscheint nun allerdings insofern leer, eitel, überflüssig, als gerade die philosophisch interessanten, fragwürdigsten, des Beweises be-

dürftigſten Sätze als Prämiſſen der Demonſtration *vorausgeſetzt* werden. Dennoch liegt allein in dem Anerkenntniß, daß die Philoſophie ſchlechthin Alles zu demonſtriren habe, und in dem Verſuche, dies Princip auch durch alle Disciplinen conſequent durchzuführen, das *Philoſophiſche* der Wolffſchen Philoſophie. Daraus und aus der damit erſtrebten, ebenfalls ächt philoſophiſchen, bis dahin unerhörten Vollſtändigkeit ſeines Syſtems, — er war der erſte, der auch die Kunſt in das Gebiet der Philoſophie gezogen wiſſen wollte (Disc. prael. §. 71. 114.), — erklärt ſich die hohe Bedeutung und die ausgebreitete Herrſchaft, die ſein Syſtem eine geraume Zeit hindurch in Deutſchland behauptete, der Beifall, den es ſelbſt im Auslande überall fand. Denn dies beſtändige Demonſtriren iſt zugleich das ſtillſchweigende Anerkenntniß jenes höheren philoſophiſchen Princips, das ſich bereits als das eigentliche, wahre Princip aller bisher betrachteten Syſteme ergeben hat. Indem nämlich W. ſogar ſeine Urgewißheit aller Gewißheit, die Exiſtenz des Bewußtſeyns, die er in der That vorausſetzte, doch zugleich zu demonſtriren ſuchte (S. oben S. 122.), indem er andrerſeits, wenn auch nur beiläufig, das Denken für den Akt der Seele erklärte, durch den ſie ſich ihrer und andrer Dinge außer ihr bewußt ſey, ſetzte er im Grunde das *Denken* und die immanente *Denknothwendigkeit über* das Bewußtſeyn und deſſen Zeugniß, war ihm im Grunde das *Denken* und die *Denknothwendigkeit* die — wenn auch ſtillſchweigende, unbewußte — *Grund*vorausſetzung ſeines ganzen Philoſophirens. Ja indem ihm die Philoſophie Wiſſenſchaft, dieſe aber der „Habitus“ iſt, alle Behauptungen zu demonſtriren, indem ihm ferner das Demonſtrirte allein unzweifelhaft gewiß, das Gewiſſe aber zugleich wahr iſt, da ihm endlich Alles was demonſtrirt werden kann, vernünftig iſt, die Vernunft ſelbſt nur im Ratiocinando, d. h. in der Verknüpfung der Urtheile, Schlüſſe und Folgerungen und der durch ſie gewonnenen allgemeinen Wahrheiten beſteht (Psych. Emp. §. 434. 483. 486 sq. 491. 498.); — ſo fällt ihm im Grunde die Wiſſenſchaft und die Philoſophie, die Gewißheit, die Wahrheit, die Vernunft, mit dem Denken und der Denknothwendigkeit in Eins zuſammen. Die certa et immota principia endlich, von denen aus er Alles demonſtriren will, ſind eben deshalb, weil er von ihnen aus Alles demonſtriren will, ſtillſchweigend und Vorausſetzungsweiſe als beſondere Inhaltsmomente der Denknothwendigkeit anerkannt.

Aber indem er nicht nur wie die vorangegangenen Philosophen die besonderen Inhaltsmomente dem Allgemeinen der Denknothwendigkeit voraussetzt, statt umgekehrt diese jenen zu supponiren, sondern noch außerdem ganz verschiedene und entgegengesetzte Principien unvermittelt neben einander stellt, um von ihnen aus seine Demonstrationen zu führen, muß sein System noch mehr als die bisher betrachteten an tödtlichen Widersprüchen laboriren. Wolffs Philosophie ist keineswegs, wie man sich bis jetzt meist eingebildet hat, bloß die verflachte, breitgetretene Monadologie und prästabilirte Harmonie Leibnitz's. Er vereinigt vielmehr in seinem Systeme, ganz dem oben gezeichneten Charakter des Dogmatismus gemäß, mit gedankenloser Unbefangenheit die so schroff entgegengesetzten Ausgangspunkte, von denen die verschiedenen vor ihm betretenen Wege der Philosophie ausliefen. Zunächst und vorzugsweise ist er allerdings Leibnitzianer. Denn er adoptirt nicht nur, wie sich gezeigt hat, die Monadologie und die prästabilirte Harmonie, wenigstens in Bezug auf das Verhältniß zwischen Leib und Seele, sondern auch die meisten seiner philosophischen Grundbegriffe (Definitionen) sind nach Leibnitzschem Muster formirt. Danach sollte man erwarten, auch den einseitigen Leibnitzschen Idealismus bei ihm wieder zu finden. Und in der That scheint er nach den ausdrücklichen Erklärungen, die er an verschiedenen Orten giebt (cf. **Ontol. §. 134. 544. 548. 871 sq. Psych. Emp. §. 24 sq. 31 sq. Ps. Rat §. 61 sq. 66. 392. 402—11. 453 sq. 612 sqq. 719 sq.**), und wonach alle Perceptionen, Vorstellungen, Ideen ꝛc. nur die spontanen Akte der **vis repraesentativa** der Seele sind, entschiedener Idealist zu seyn. Dennoch läßt W. nicht nur, wie schon bemerkt, die eigenthümlichste und so zu sagen idealistischste Bestimmung der Leibnitzschen Monadenlehre fallen, — indem nach ihm nur die Seele, nicht jede Monade vorstellendes Wesen ist, womit alle nicht vorstellenden zu bloßen Atomen herabsinken, — sondern er ist nach andern Stellen auch eben so entschiedener Realist und Empirist. Zunächst schon seinem eigentlichen, wahren Grundprincipe nach: denn daß wir uns unserer selbst und andrer Dinge außer uns bewußt sind, ist gerade auch die Grundvoraussetzung des Realismus und Empirismus; das beständige Provociren auf die Erfahrung gerade auch die Methode des letzteren. Außerdem erklärt er ausdrücklich: die Sensation sey die Quelle (**origo**) aller übrigen Veränderungen der Seele, aller

übrigen Actionen derſelben, aller Perceptionen, Vorſtellungen, Ideen ꝛc. (Psych. Rat. §. 64 sq.). Die Senſation aber habe ihren Grund (ratio) in den Veränderungen, welche durch die äußeren Dinge in unſern körperlichen Sinnenorganen hervorgebracht würden; ſie ſey eine perceptio per mutationem, quae fit in organo aliquo corporis nostri (Psych. Emp. §. 65. cf. Ps. R. §. 111 sq. 113 sq.). Danach ſind dann aber die äußern Dinge die Urſache der Senſation: denn nach Wolffs ausdrücklicher Definition iſt die Urſache dasjenige, in welchem der Grund (ratio), warum ein Andres exiſtirt, enthalten iſt (Ontol. §. 881. 883. cf. §. 866 sq.). Das Princip des einſeitigen Realismus und Empirismus ſtellt ſich alſo ohne weiteres neben dem des einſeitigen Idealismus ein. Von jenem iſt, wie gezeigt, der Materialismus, von dieſem der abſtrakte Spiritualismus die nothwendige Conſequenz, — Conſequenzen, die auch in Wolffs Philoſophie deutlich zu Tage liegen.

Allein W. iſt conſequenter Weiſe auch Carteſianer. Denn indem er nicht alle Monaden als vorſtellende Weſen anerkennt, aus den nicht vorſtellenden vielmehr die materiellen (zuſammengeſetzten) Dinge entſtehen läßt, und dieſen die vorſtellenden, die Seelen (der Thiere) und die Geiſter (der Menſchen), gegenüber ſtellt; verfällt er offenbar in den Carteſianiſchen Dualismus. Indeſſen hilft ihm auch hier jene gedankenloſe Unbefangenheit des gemeinen Bewußtſeyns oder die Mannichfaltigkeit ſeiner certa et immota principia bald wieder heraus. Denn W. iſt im Grunde und conſequenter Weiſe zugleich auch Spinoziſt. Nach ihm nämlich beſtehen die Eſſentialien eines Weſens (Ens) und damit die Eſſenz ſelbſt in denjenigen Beſtimmungen deſſelben, welche primo loco zu ſetzen ſind, ohne ſich gegenſeitig zu widerſprechen, welche aber zugleich weder durch ein Andres (außer ihm) noch gegenſeitig durch einander beſtimmt ſeyn dürfen (Ontol. §. 142 sq. 292.). Danach aber kommt Gott allein Eſſenz zu. Denn Gott allein iſt als Ens necessarium, als Ens a se, in allen ſeinen Eſſentialien nicht durch Andres, ſondern nur durch ſich ſelbſt beſtimmt (Theol. Nat. I. §. 30.). Und wenn daher W. dennoch den geſchaffenen Weſen Eſſenz und Subſtanzialität beilegt, ſo geſchieht dies nur, indem er ſich ſelbſt ungetreu wird, oder Eine jener Beſtimmungen aus dem Begriffe der Eſſentialien willkührlich wieder herausfallen läßt (Ontol. §. 143. fehlt die Beſtimmung

des §. 142, daß die Essentialien nicht per alia determinirt seyn dürften). Consequenter Weise müßte er, ganz wie Spinoza, Gott allein für das einzige Wesen und damit für die alleinige Substanz erklären (cf. Ontol. §. 770. 772. 793.). Auch stimmt seine Definitinn Gottes — abgesehen von den Prädicaten, die er ihm nur auf Grund der Voraussetzung, daß Gott der Schöpfer der Welt sey, beilegt — ganz mit Spinoza's Substanzbegriff überein: auch ihm ist Gott an und für sich nur das Ens a se, dessen Essenz die Existenz involvirt (Theol. Nat. I. §. 31 sqq.). Den Schluß Spinoza's, daß danach, gemäß dem Satze: ex nihilo nil fit, die mannichfaltigen Dinge der Welt wie die Seelen der Menschen nur als Modificationen des göttlichen Wesens anzusehen seyen, läßt W. freilich ganz unerwähnt, eben damit aber auch unwiderlegt.

Wie ihm sonach consequenter Weise über der Existenz Gottes die Essentialität der weltlichen Wesen, so geht ihm umgekehrt von andern Bestimmungen aus über der Essenzialität und Substanzialität der Welt die Existenz Gottes verloren, d. h. von andern Bestimmungen aus ist er consequenter Weise eben so atheistisch wie nach dem Obigen mit Spinoza akosmistisch. Denn betrachtet man seinen Beweis für das Daseyn Gottes näher, so hat er bloß dargethan, daß ein nothwendiges, d. h. den Grund seiner Existenz in sich tragendes Wesen, überhaupt nur existiren, keineswegs aber, daß dasselbe ein Andres als die Welt oder die menschliche Seele seyn müsse. Er zeigt zwar, daß das Ens a se nur ein einfaches, kein zusammengesetztes Wesen seyn, die sichtbare Welt mithin nicht als das nothwendige Wesen angesehen werden könne (Tract. Nat. §. 49. 50.). Allein da nach ihm selbst alles Zusammengesetzte nothwendig aus einfachen Substanzen besteht (Ontol. §. 686.), so beweist dieses Argument nur, daß zwar die Welt als zusammengesetztes Ganzes nicht das nothwendige Wesen seyn könne, keineswegs aber, daß nicht die Elemente oder die einfachen Substanzen, aus denen sie zusammengesetzt ist, als Entia a se zu betrachten seyen, und in ihnen der Grund für die Entstehung der Welt zu suchen sey. W. hat zwar auch hiergegen ein Argument bei der Hand: die Elemente der Welt sollen nicht Entia a se seyn können, weil in der Kosmologie bewiesen sey, daß aus diesen Elementen auch nur diese und keine andre Welt zusammengefügt werden könne; sey also diese sichtbare Welt keine Ens a

se, so können es auch deren Elemente nicht seyn (Th. N. I. §. 52.). Daß indeß diese Deduction eine reine petitio principii enthält, sieht jeder von selbst. Denn W. hat ja gar nicht bewiesen, daß diese, weil so und nicht anders zusammengesetzte Welt, sondern nur daß die Welt als zusammengesetzt überhaupt, kein Ens a se seyn könne. Daraus folgt dann aber keinenfalls, daß nicht ihre Elemente Entia a se seyen. Außerdem aber hat er vergessen, daß jener Beweis in der Kosmologie eine seiner jetzigen Behauptung diametral widersprechende Basis hat, indem er voraussetzt, daß gerade in den Elementen die letzten Gründe (ultimae rationes) der Existenz wie der Essenz der zusammengesetzten Dinge enthalten seyen (cf. Cosmol. §. 570. 193 sq.). — Eben so endlich giebt er zwar auch einen Beweis, daß die menschliche Seele nicht als Ens a se anzusehen sey. Denn es gehöre zu ihrer Essenz und Natur, sich dieses (sichtbare) Universum vorzustellen, und die Idee desselben in allen Zuständen, auch im Schlafe zu produciren. Da nun auch andre Welten an sich möglich seyen, so leuchte ein, daß die Seelen nur darum existiren, weil diese Welt existirt, und nur mit ihr coexistiren, weil sie diese Essenz und Natur haben; und da es nun keineswegs unmöglich sey, daß diese sichtbare Welt nicht existire, so sey es auch möglich, daß die Seelen nicht existiren: mithin seyen sie keine nothwendigen Wesen (Th. N. I. §. 59.). Allein auch dieser Beweis ist offenbar unhaltbar, da er einen augenscheinlichen Widerspruch involvirt. Der Nerv der ganzen Deduction ist nämlich die (psychologische) Behauptung, daß die menschliche Seele an die Vorstellung dieser bestimmten Welt gebunden sey. Zugleich aber behauptet W. selbst, daß auch noch andre Welten an sich möglich seyen, d. h. gedacht, vorgestellt werden können, und zwar nicht blos von Gott, sondern auch von dem menschlichen Geiste (Ib. §. 119. 757. cf. Cosmol. §. 101.). Abgesehen also davon, daß er, wie bemerkt, gar nicht einmal bewiesen hat, daß diese Welt als diese nicht Ens a se seyn könne, giebt er implicite zugleich zu, daß auch die menschliche Seele nicht an die Vorstellung dieser Welt gebunden sey. Außerdem würde der Beweis, wenn überhaupt gültig, auch gegen Gott gültig seyn: denn auch Gott stellt sich kraft seiner Essenz und Natur gerade diese Welt als die beste vor (§. 121 sq.). — Von der Bestimmung aus, daß die Seele einfache Substanz, die Welt ebenfalls aus einfachen Substanzen (— deren Ge-

ſchaffenwerden eine offenbare contradictio in adjecto iſt —) zuſammengefügt ſey, muß Wolff in der That das Daſeyn Gottes als des ſelbſtändigen, ſchöpferiſchen Urgrundes der Welt leugnen: conſequenter Weiſe kann ihm, wie im Grunde auch Leibnitzen, Gott nur das Geſetz der Harmonie, die hypoſtaſirte Weltordnung ſeyn, zu der die vielen einfachen Subſtanzen ſich verbinden.

Endlich — um noch das Eine anzuführen — iſt Wolff, wenn er conſequent ſeyn will, unrettbar dem abſtrakten Determinismus verfallen. Denn nach ihm beſtimmt ſich die Seele — in Folge des allmächtigen Princips des zureichenden Grundes — zu keinem Willensakte ohne ein beſtimmtes Motiv: das Motiv iſt eben der zureichende Grund, warum eine Handlung vielmehr geſchieht als nicht geſchieht. Nun beſtehen aber die Motive in den Vorſtellungen von dem Guten oder Böſen, das wir uns von einem Willensakte verſprechen. Unſere Willensakte aber ſind wiederum nur Begehrungen oder Verabſcheuungen in Folge von diſtinkten Vorſtellungen, die wir von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Dinge haben; und da alle unſere Vorſtellungen in der Senſation ihren Urſprung haben, ſo ſind ſie von der Beſchaffenheit und Wirkſamkeit der äußern Dinge abhängig: unſer Wille wird mithin von außen her determinirt (Psych. Emp. §. 837. 889 sqq. coll. §. 880 sq. 882. 579 sq.). Außerdem erklärt W. ausdrücklich, daß nicht nur Alles in der Welt ſeiner Actualität nach, ſondern auch die Kreaturen als handelnd und im Handeln von Gottes Macht und freiem Willen abhängig ſeyen (Theol. Nat. I. §. 803. 879.). Nichtsdeſtoweniger behauptet er eben ſo ausdrücklich die Willensfreiheit des Menſchen, und die Zurechnungsfähigkeit ſeiner Handlungen: denn obwohl nichts ohne Motiv geſchehe, ſo bezeuge doch einem Jeden ſein eignes Bewußtſeyn, daß er trotz des vorhandenen Motivs zu einer beſtimmten Handlung, doch zu einer andern Handlung ſich beſtimmen, und alſo zwar nicht ohne, wohl aber gegen vorhandene Motive ſich entſcheiden könne, daß mithin die Willensakte von unſerm Gefallen abhängig, veränderlich, und ſomit nicht in der Eſſenz der Seele und deren an ſich nothwendigen (eſſentialen) Beſtimmungen gegründet ſeyen (Psych. Emp. §. 931. 935. 941. 944.). Und obwohl die Kreaturen agendo von Gott abhängig ſeyen, ſo beziehe ſich dieſe Unfreiheit doch nur auf die Exiſtenz derſelben und ihr Vermögen zu handeln überhaupt oder auf die Handlung im

Allgemeinen; die einzelnen, bestimmten Handlungen dagegen hätten ihren Grund in der Kreatur selbst. Denn diese seyen Veränderungen in dem Zustande des Handelnden; und da Alles, was einem Wesen außer der Essenz einwohne, doch in letzterer seinen Grund (ratio) habe, durch welchen eingesehen werde, warum Etwas vielmehr sey als nicht sey, so werde auch durch die Essenz des Handelnden erkannt, warum seine Handlungen vielmehr seyen als nicht seyen. Zu ihnen als diesen bestimmten, einzelnen, finde also kein concursus Dei statt (Theol. N. I. §. 878. 881 sqq.). — Die schreienden Widersprüche in diesen Behauptungen, zumal da nach der Ontologie (§. 298.) Alles, was einen zureichenden Grund hat, zugleich nothwendig existirt, sieht Jeder von selbst.

Es versteht sich gleichermaßen von selbst, daß die Mannichfaltigkeit der Principien, die Cardinal-Widersprüche in den Grundvoraussetzungen, die unvermittelten Gegensätze in der allgemeinen Grundanschauung, nothwendig eine Menge von Inconvenienzen im Einzelnen zur Folge haben mußten. W. versammelte in der That in seiner Philosophie alle die mannichfaltigen Widersprüche, in welche jedes einzelne der bisher betrachteten Systeme sich in sich selbst und gegen alle übrigen verwickelt hatte. Da nun gleichwohl seine certa et immota principia sich wirklich als Thatsachen im Bewußtseyn vorfinden, so zeigt sein System zugleich zur Evidenz, daß aus dem Inhalte des Bewußtseyns das Entgegengesetzteste und Widersprechendste sich ableiten lasse, und daß also, wenn angenommenermaßen der Widerspruch das Kriterium der Unwahrheit und Ungewißheit ist, das Zeugniß des Bewußtseyns durchaus nichts für die Gewißheit und Wahrheit seines Inhalts beweise. —

Auf diesem Standpunkte des gegenseitigen Widerspruchs und damit der gegenseitigen Ungewißheit standen indessen die vor-Wolffischen Systeme der neueren, wie die vor-Empedokleischen der antiken Philosophie, bereits ohne Wolff und Empedokles. Der Versuch, die verschiedenen Principien, von denen man bisher ausgegangen, auf ihre gemeinschaftliche Quelle zurückzuführen, synkretistisch zusammenzufassen, und so gleichsam jedem sein Recht angedeihen zu lassen, diente nur dazu, den Geist auf die rein subjektive Quelle alles seines bisherigen Wissens hinzuweisen, und eben damit die allgemeine Ungewißheit nicht nur über alles

Objektive, ſondern ſogar über ſeine eigne ſubjektive Ueberzeugung ihm zum Bewußtſeyn zu bringen. Denn wenn alles Wiſſen auf dem Zeugniß des Bewußtſeyns beruht, dieſes aber nicht nur in den verſchiedenen Subjekten verſchiedenen, entgegengeſetzten Inhalts iſt, ſondern auch in ſeinen eignen Grundelementen ſich ſelbſt widerſpricht, ſo iſt jede Ueberzeugung nicht nur bloße ſubjektive Meinung, ſondern das Subjekt kann nicht einmal ſeiner eignen ſubjektiven Meinung Gewißheit beimeſſen, da ihr ja in ſeinem eignen Bewußtſeyn andre widerſprechende Thatſachen, Ideen, Urtheile entgegenſtehen. —

Die nothwendige Conſequenz dieſes Zuſtandes, das neue mit ihm zugleich geborene Princip, iſt der Skepticismus und Myſticismus.

Beide entſtehen zugleich, weil ſie ſich auf daſſelbe Fundament gründen, auf die Prämiſſe nämlich, daß, da ſich nicht einmal die Möglichkeit, geſchweige denn die Wirklichkeit einer wahren Erkenntniß darthun laſſe, da vielmehr die Verſchiedenheit und der gegenſeitige Widerſpruch der für wahr und gewiß gehaltenen Principien, Ideen, Ueberzeugungen das Gegentheil beweiſe, — der menſchliche Geiſt unfähig ſey, das Weſen der Dinge durch ſich ſelbſt zu erkennen. Alſo, ſchließt der Skepticismus, iſt alles menſchliche Wiſſen, d. h. Alles, was der Menſch für nothwendig, wahr und gewiß hält, nur ſubjektive Meinung; über das Anſich der Dinge hat er ſich alles beſtimmten Urtheils zu enthalten. Alſo, ſchließt dagegen der Myſticismus, iſt vielmehr das wahre Wiſſen freilich nicht das, was der Menſch durch ſeinen Verſtand oder mit Hülfe der Sinne erkennt, ſondern dasjenige, was ihm weder durch jenen noch durch dieſe zu Theil geworden, was er alſo auch weder ſehen und hören noch verſtehen und begreifen kann, und doch für wahr und gewiß zu halten genöthigt iſt: dies ihm ſelbſt Unbegreifliche, Unbeweisbare, und doch zugleich ſchlechthin Nothwendige, Gewiſſe und Wahre, das ſich in dieſem Widerſpruche als das ihm nur geoffenbarte (inſpirirte) Wiſſen eines höheren Geiſtes (Gottes) manifeſtire, ſey eben das Myſterium der Wahrheit und die Wahrheit des Myſticismus. —

Zweites Kapitel.

Der Skepticismus.

Der Skepticismus, ſofern er das Element der reinen Frage, der reinen Unterſuchung (σκέψις) repräſentirt, fällt inſofern mit dem Anfange der Philoſophie in Eins zuſammen, als die Philoſophie, wie gezeigt, mit der Auflöſung des erſten unmittelbaren (vermeintlichen) Wiſſens, d. h. mit der Reflexion des Geiſtes auf den Inhalt deſſelben, mit der Entdeckung der darin enthaltenen Irrthümer, Widerſprüche ꝛc., und demgemäß mit der Frage nach der wahren Erkenntniß, nach dem Urſprunge, den Gründen und Bedingungen der Gewißheit und Wahrheit beginnt. Dieſe Frage ſetzt den Zweifel, d. h. die durch den Geiſt ſelbſt vollzogene Negation der Gewißheit jenes unmittelbaren Wiſſens, voraus. Allein indem das Zutrauen zu dem unmittelbaren Wiſſen zu Grunde geht, erhebt ſich nothwendig zugleich das Vertrauen auf das philoſophiſche (wiſſenſchaftliche), vermittelte Wiſſen. Denn jede (concrete) Negation involvirt zugleich die Poſition eines Andern, weil die abſtrakte Negation ſich ſelbſt aufhebt; und das unmittelbare Wiſſen geht nur zu Grunde, weil es im Grunde ſelbſt vermitteltes Wiſſen iſt, und vor der Reflexion ſich ſelbſt als ſolches erkennt. Jener Urzweifel, jener Urſprung und Anfang der Philoſophie bleibt daher eben als Anfang nicht ſtehen, ſondern geht ſofort in die Frage nach dem wahren, begründeten, bewieſenen Wiſſen über. Nicht alſo der Zweifel als *Zweifel*, ſondern als Grund der *Frage*, der Forſchung, der Unterſuchung, und ſomit nicht der Skepticismus als Syſtem, ſondern die Skepſis iſt der hiſtoriſche Anfang der Philoſophie. Der ſyſtematiſche Skepticismus, der den Zweifel zum negativen, alles Wiſſen zerſtörenden *Princip* macht, tritt nothwendig erſt *innerhalb* der ſich entwickelnden Philoſophie, als *Reſultat* ihres Bildungsganges hervor. Erſt nachdem auf die Frage nach dem wahren Seyn und Wiſſen die gegebenen Antworten ſelbſt wiederum unterſucht und ungenügend befunden worden, erſt nachdem die errungene philoſophie Erkenntniß ſich nach Inhalt und Begründung wiederum in mannichfaltige, einander unüberwindlich gegenüberſtehende Widerſprüche zerſpalten hat, kann die Ueberzeugung, daß alles menſchliche Wiſſen in ſubjektiver Beziehung bloße Meinung, in objektiver ſchlechthin ungewiß ſey, prin-

ripiell werden, und ſich durch den allgemeinen Zweifel, d. h. durch die Auflöſung alles vermeintlichen Wiſſens zu begründen ſuchen.

So tritt in der antiken Philoſophie der Skepticismus zunächſt unter der Geſtalt der Sophiſtik auf. Hervorgegangen aus dem Chaos von Widerſprüchen oder vielmehr unvermittelten Gegenſätzen, in welches die Griechiſche Philoſophie durch den Streit der Jonier, Eleaten, Pythagoräer, Atomiſten ſich aufgelöſt hatte, und das Empedokles' Synkretismus vergeblich zu einem auch nur äußerlich ſcheinbaren Kosmos zuſammenzuleimen bemüht geweſen war, erwarb ſich die Sophiſtik das Verdienſt, die nächſte Conſequenz dieſes Zuſtandes gezogen, und damit die Einſeitigkeit der bisherigen Principien, an's Licht gebracht, in Folge deſſen aber auch die Einſicht in die Bedeutung und Nothwendigkeit des Gegenſatzes ſelbſt, — die Baſis der Sokratiſch-Platoniſchen Dialektik — vorbereitet zu haben. Gorgias' Deduction, daß weder das Seyn noch das Nichtſeyn, und wenn das Seyn, doch keine Erkenntniß deſſelben, und wenn eine Erkenntniß, doch nicht deren Mittheilbarkeit behauptet werden könne, ſtützte ſich nur auf die Unvereinbarkeit und doch Nothwendigkeit der Urgegenſätze des Seyns und Nichtſeyns (Poſitiven und Negativen), des Endlichen und Unendlichen, Ewigen und Zeitlichen, des Objektiven und Subjektiven, der Sache ſelbſt und ihrer Vorſtellung. Damit bewies er zunächſt die Eine Seite des Skepticismus, die Unmöglichkeit einer objektiven Gewißheit. Die andere fügte Protagoras hinzu, indem er lehrte, daß was Jedem ſcheine, für Jeden das Wahre, und mithin Alles zugleich wahr und falſch ſey, d. h. daß alles menſchliche Wiſſen blos ſubjektive Meinung, ſubjektives Belieben ſey, — daſſelbe, was er durch ſeinen berühmten Satz ausdrückte: der Menſch (d. h. das einzelne Subjekt) ſey das Maas aller Dinge. Darin daß die Maſſe der Sophiſten vorzugsweiſe dieſen Satz zu ihrem Schiboleth erhob, ihn in ſeine Conſequenzen zergliederte, und nicht nur theoretiſch in den mannichfaltigſten Wendungen durchfocht, ſondern auch zur Norm des praktiſchen Verhaltens machte, lag das Gefährliche der Sophiſtik. Dadurch vornehmlich unterſchied ſie ſich von dem ſpäteren Skepticismus, erwarb ſich aber auch zugleich das weitere Verdienſt, daß ſie damit die Griechiſche Philoſophie aus der einſeitigen Forſchung nach der Objektivität der (äußern) Dinge auf die Betrachtung der Subjektivität des Geiſtes hinüberlenkte. Andrerſeits zeigt der ſpätere Skepticismus (Pyrrho — Ar-

keſilaos — Karneades —) ſeine Verwandtſchaft mit der Sophiſtik nicht nur im Principe, ſondern auch darin, daß er wiederum erſt hervortrat, als die Sokratiſche, Platoniſch-Ariſtoteliſche Philoſophie in ihren Schülern und Nachfolgern ſich in unvermittelte Gegenſätze aufgelöſt hatte, und zu ſteifem Dogmatismus zu erſtarren begann. —

Die neuere Philoſophie bildete ſich aus einer Religion und religiöſen Weltanſchauung hervor, die an ſich ſelbſt von ſpeculativem Gehalte, durch die Scholaſtik bereits philoſophiſch bearbeitet, zu einem dem philoſophiſchen Dogmatismus ſehr naheſtehenden Dogmenſyſteme entwickelt war. Der geiſtige Umſchwung, durch den die neuere Philoſophie ſich von dem gläubigen Bewußtſeyn losrang, ging daher nicht ſo ſtill und geräuſchlos vor ſich, als es im Alterthum der Fall geweſen zu ſeyn ſcheint. Wie vielmehr der Kampf gegen die Scholaſtik, ausgehend von der Reſtauration der klaſſiſchen Studien und der mit ihnen aufkeimenden Naturforſchung, den Uebergang zur neueren Philoſophie bildete, ſo hat letztere bis auf den heutigen Tag nur unter beſtändigen Kämpfen mit der Theologie den Gang ihrer Entwickelung verfolgen können, — eine Erſcheinung, die nur daraus erklärlich wird, daß nicht nur die Theologie trotz ihres wiederholt ausgeſprochenen Princips, die Vernunft ſey unter dem Glauben gefangen zu nehmen, doch zugleich fortwährend auf philoſophiſche Wahrheit und Uebereinſtimmung mit der Vernunft, Anſpruch machte, ſondern auch die Philoſophie, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden, nicht von den Grundpfeilern der chriſtlich religiöſen Weltanſchauung ablaſſen konnte, d. h. daß im Grunde auf beiden Seiten Philoſophie gegen Philoſophie ſtritt*).

---

*) Das ganze Streben der von der Kirche anerkannten Scholaſtik ging darauf aus, den Inhalt der Kirchenlehre als vernünftig, d. h. als philoſophiſch wahr darzuſtellen; und noch Bayle'n machten die Theologen hauptſächlich den Vorwurf, — den ſie ſchon gegen Charron erhoben hatten (Bayle Dinction. Art. Charron Rem. p.), — daß er den Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft ſo ſchroff und unauflöslich dargeſtellt habe, als ſey der Inhalt der Religion durchaus unvernünftig. S. Bayle: Entretiens de Maxime et Themiste. Chap. 1. Oeuvr. Div. A la Haye 1731. T. IV. p. 4 f. — Die Verſchiedenheit des Verhältniſſes der antiken Philoſophie zur Religion leuchtet ſchon daraus hervor, daß das Alterthum keine Theologie, keine Wiſſenſchaft des Glaubens hatte. —

§. 16. Unter dieſen Umſtänden mußte der Skepticismus von Anfang an eine andere Stellung erhalten. Wie die Philoſophie durch Nachweis von Widerſprüchen, durch Einwürfe und Zweifel das religiöſe Bewußtſeyn angriff, ſo war es, in Folge der philoſophiſchen Begabung und Bildung des letzteren, natürlich, daß dieſes mit denſelben Waffen ſich vertheidigte, und den Zweifel auf das Gebiet des Feindes hinüberſpielte. Und wie die Beſtrebungen jener in ihren Anfängen dem philoſophiſchen Geiſte ſelbſt nicht vollkommen genügen konnten, ſo war es natürlich, daß auch Jünger der Philoſophie, unbefriedigt, irre geworden, zum Glauben zurückkehrend, für dieſen mit den Gründen des Skepticismus die Philoſophie ſelbſt bekämpften. Sogleich mit den erſten Regungen der neueren Philoſophie tritt daher der Skepticismus principiell, fix und fertig, ausgewachſen und ſtreitluſtig wie Pallas aus dem Haupte des Zeus, auf den Kampfplatz. Noch ehe Baco den neuen Geiſt ſelbſtſtändiger, wiſſenſchaftlicher Forſchung im Sinne des Realismus zu regeln begonnen, noch ehe Descartes ihm ſeinen Idealismus entgegengeſetzt hatte, d. h. noch in der Uebergangsepoche von der Scholaſtik zur neueren Philoſophie, bekämpften bereits Montaigne u. A. ſowohl die aufkeimende Naturforſchung, die erſten Anfänge des Empirismus, wie überhaupt die Fähigkeit des menſchlichen Geiſtes zur Erkenntniß der Wahrheit. Ihm folgten ſpäter *François de la Mothe le Vayer*, *Joſeph Glanvil*, *Hieronymus Hirnhaimb*, *Pierre Daniel Huet* (Huetius), die erſteren mehr gegen die empiriſtiſche Richtung der Philoſophie ſich auflehnend, letzterer zugleich ein Gegner der Carteſiſch-idealiſtiſchen Richtung. Allein alle dieſe Anhänger des Skepticismus, obwohl principielle, ſyſtematiſche Skeptiker, ſind doch zugleich *keine* Skeptiker, ja im Grunde keine Philoſophen, ſondern *Gegner* der Philoſophie. Nicht im Intereſſe des philoſophiſchen Wiſſens, ſondern des religiöſen Glaubens, fochten ſie die Möglichkeit, die Gewißheit und Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß an. Mithin ſtanden ſie gar nicht innerhalb, ſondern *außerhalb* der Philoſophie; von außen, von der Burg des Glaubens aus, richteten ſie ihre Pfeile zu Angriff und Vertheidigung *gegen* die Philoſophie. Und indem ihnen der Glaube oder die geoffenbarte Erkenntniß, die vollkommene Gewißheit und Wahrheit gewährte, die ſie dem durch die Bemühungen des menſchlichen Geiſtes errungenen Wiſſen abſprachen, waren ſie zugleich die einſeitigſten, eigen-

willigsten, subjektivsten Dogmatisten. Denn daß der Inhalt des Glaubens die Wahrheit sey, daß die geoffenbarte Erkenntniß auf wahrhafter und wirklicher Offenbarung Gottes beruhe, dafür berufen sie sich nur auf das s. g. Zeugniß des Geistes, oder auf die Erzählungen der Apostel und Evangelisten (von den Wundern ꝛc.), d. h auf Berichte die doch ihrerseits wiederum die bestrittene Gewißheit der menschlichen Wahrnehmungs- und Urtheilskraft, oder wenn sie inspirirt seyn sollen, wiederum den Glauben an die Inspiration zur Voraussetzung haben, und also wiederum nur durch das Zeugniß des Geistes ihre Glaubwürdigkeit erhalten. Dieser zeugende Geist soll zwar nicht «der Herren eigner Geist», es soll vielmehr der heilige Geist, der Geist Gottes selbst seyn. Allein daß jetzt der eigne, jetzt dagegen der göttliche Geist spreche, dieses von dem Einen, jenes dagegen von dem Andern herrühre, und dem Einen zu trauen, dem Andern zu mißtrauen sey, das ist doch wiederum nur durch das Gefühl, die Wahrnehmung, das Bewußtseyn des eignen Geistes zu wissen: die Anerkennung des heiligen Geistes als des heiligen, die Zustimmung zu seiner Aussage, beruht doch zuletzt nothwendig auf dem Zeugnisse des eignen Geistes, auf dem in ihm immanenten Kriterium der Wahrheit und Unwahrheit.

Den Uebergang von diesen sich selbst widersprechenden Dogmatisten, diesen Halb-Skeptikern, die weil sie nicht an Allem, im Grunde gar nicht zweifeln, sondern nur das Gebiet der Gewißheit und Wahrheit von dem des Irrthums und der Ungewißheit durch einen dogmatistischen Machtspruch abscheiden, — den Uebergang von ihnen zum eigentlich philosophischen Skepticismus bildet Pierre Bayle.

§. 17. Bayle ist zwar kein Skeptiker von Profession, kein reiner, systematischer Skeptiker. Er bekämpft vielmehr vielfältig und ausdrücklich den reinen Skepticismus; der Nachweis, daß irgend eine Ansicht oder Richtung der Philosophie zum Pyrrhonismus führen müsse, gilt ihm als ein Argument gegen ihre Wahrheit und Vernünftigkeit; der reine Skepticismus ist ihm ein unhaltbarer Widerspruch, eine Krankheit der Philosophie. Wenn man sieht, wie er den Pyrrhonismus vielfach mit den Beinamen des fürchterlichen, abscheulichen, verruchten brandmarkt, und ihn förmlich als Vogelscheuche gebraucht, um von gewissen Meinungen

zurückzuschrecken (z. B. Commentaire Philosophique etc. Oeuv. Div. T. II, p. 370. Réponse aux Quest. d'un Prov. Chap. 89. T. III, p. 675.); wenn man liest, daß der Skeptiker, obwohl er sich vor tausend Schwierigkeiten schützen könne, doch andrerseits großer Gefahr, Spöttereien und Angriffen ausgesetzt sey, weit mehr als der Dogmatiker (Diction. Art. Arcesilas Rem. E); daß es genau genommen, einerlei sey, ob man sage, es gebe überhaupt keine Wahrheit, oder, es gebe nur kein Kriterium, um sie von der Falschheit zu unterscheiden; und daß, wenn Arcesilas den ersten jener Sätze behauptet habe, man ihn mit einem scheugewordenen Pferde vergleichen müsse, welches in seiner Tollheit fortrenne, bis es sich in den Abgrund stürze (Art. Carneade Rem. B.); wenn man ferner liest, daß nach seinem Urtheile die Philosophie niemals widersprechender gewesen sey als unter Arcesilas (Art. Lacyde), daß zwar die Logik der Skeptiker die größte Anstrengung des Scharfsinns (effort de subtilité) sey, die der menschliche Geist je gemacht, daß aber dieser Scharfsinn sich selbst verwirre und widerlege, weil er, um sich zu halten, im Widerspruche mit seinem Principe selbst beweisen müsse, es sey gewiß, daß man zweifeln müsse (Art. Pyrrhon Rem. C.), und daß daher die Anhänger des Pyrrhonismus, da sie in dem Labyrinth ihrer Subtilitäten sich selbst verlieren, am wenigsten von allen Philosophen würdig seyen, Gehör zu finden (Eclairciesement sur les Pyrrhoniens No. II, Diction. T. IV. p. 642. edit. Des Maizeaux), daß überhaupt der Philosophie nichts schädlicher sey, als unfruchtbare Grübeleien und leere Spitzfindigkeiten (Art. Euclide Rem. E.); wenn man ihn endlich ausdrücklich erklären hört, daß «der Verstand in Beziehung auf die Wahrheit ein nothwendiges [d. h. von innerer Nothwendigkeit gedrungenes, zur Beistimmung genöthigtes] Vermögen sey, eine natürliche Bestimmung zum Wahren im Allgemeinen wie zu jeder besondern klar erkannten Wahrheit habe, und seine Thätigkeit nur suspendire, wo die Gegenstände dunkel erscheinen» (Rép. aux Quest. Chap. 90. Oeuv. Div. T. III. p. 679.), oder was dasselbe ist, daß «es gewisse und unwandelbare Gesetze für die Operationen des Verstandes gebe, die der Willkühr entzogen, aus der Nothwendigkeit der Natur entspringen und unweigerlich verbindlich seyen» (Continuation des Pens. div. etc. Ibid. p. 406.); — wenn man diese und ähnliche Aussprüche Bayle's vor sich hat, so traut man seinen Augen kaum,

ihn, wie bisher in den allermeisten Geschichten der Philosophie geschehen, ohne weiteres und ohne alle Unterscheidung mit den Skeptikern von Profession in Reihe und Glied gestellt zu sehen.

Bayle ist vielmehr vorzugsweise eine kritische Natur, ein Scheidekünstler erster Größe, der strengste Censor aller philosophischen Sünden und Schwachheiten. Die Macht und Größe seines Geistes concentrirt sich in der eminenten Schärfe des Gesichts, mit der er überall noch Widersprüche und Inconvenienzen, Dunkelheiten und Schwierigkeiten entdeckt, wo dem gewöhnlichen Auge Alles klar, plan und eben zu seyn scheint; während die Schwäche seines Geistes sich eben so deutlich ausspricht in dem Mangel an Productivität, in der Ohnmacht, die entdeckten Schwierigkeiten und Widersprüche zu lösen. So bleibt er an den Schwierigkeiten, an den Mängeln der philosophischen Erkenntniß, an den Widersprüchen der Vernunft mit sich selbst wie mit dem Glauben, haften. Diese, eben weil sie ungehoben stehen bleiben, nehmen zwar den Charakter von Zweifeln an. Allein derselbe scharfe, kritische Verstand läßt ihn auch mit großer Klarheit die praktischen Folgen wie die theoretischen Consequenzen des Skepticismus erkennen. Er sieht ein, wie derselbe theoretisch nur im Kampfe mit dem von ihm für unmöglich erklärten Wissen selbst möglich ist, nur von diesem Kampfe sein Daseyn fristet, praktisch dagegen schlechthin unausführbar, mithin in sich selbst dem Widerspruch verfallen, daß er einerseits gerade dasjenige zu seiner eignen Existenz bedarf, dessen Möglichkeit er leugnet, andrerseits sich selbst nicht treu bleiben, die Consequenzen seines Princips nicht ausüben kann, ohne mit den menschlichen Daseyn überhaupt sich selbst zu vernichten. Bayle wird daher gegen seine eignen Bedenken und Zweifel zweifelhaft und bedenklich. Er deckt den schreienden Widerspruch zwischen den Glaubenslehren und den Wahrheiten der Vernunft auf, aber anstatt daraus die Folgerung zu ziehen, daß jene falsch, irrig, unhaltbar seyen, vertheidigt er vielmehr den Glauben, und beweist die Ohnmacht der Vernunft aus den mannichfaltigen Schwierigkeiten und Widersprüchen, in die sie sich selbst überall verwickelt. Anstatt aber demgemäß zu schließen, daß die menschliche Vernunft an sich unfähig sey, zu objektiver Gewißheit und wahrer Erkenntniß zu gelangen, bekämpft er vielmehr wiederum den Skepticismus, vertheidigt die dogmatische Philosophie und adoptirt selbst einzelne Lehren derselben. Statt endlich wenigstens die Consequenz gelten

zu laſſen, daß der Inhalt des geoffenbarten Wiſſens an ſich widervernünftig ſey, behauptet er vielmehr, daß derſelbe nur unſerer kleinen, erbärmlichen Vernunft, die nur ein Theil der Vernunft ſey, nicht aber dieſer an ſich ſelbſt widerſpreche, ja daß im Gegentheil gerade die evidenteſten Maximen der Vernunft ſelbſt dahin führten, ſich auf den Glauben zu beſchränken (se rétrancher dans la Foi). — So iſt Bayle nicht nur der incarnirte Widerſpruch zwiſchen Glauben und Wiſſen, Religion und Philoſophie, ſondern auch der unaufgelöſte Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt*).

Eine kurze Revüe über Bayle's Hauptwerke und deren hierhergehörigen Inhalt wird dies zur Evidenz darthun.

Sogleich in ſeiner erſten größeren Schrift, die bedeutendes Aufſehn machte, bekämpft B. ein religiöſes Vorurtheil. Er will — wie ſchon der Titel verſpricht (**Lettre à M. L. A. DC. Docteur de Sorbonne, ou il est prouvé par plusieurs raisons, tirées de la Philosophie et de la Théologie, que les Cométes ne sont point le présage d'aucun malheur. Avec plusieurs Reflexions etc. A Cologne 1682**, — in den ſpäteren Ausgaben unter dem veränderten Titel: **Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Co-**

*) Feuerbach (Pierre Bayle, nach ſeinen für die Geſchichte der Philoſ. und Menſchheit intereſſanteſten Momenten. Anſpach 1838.) hat den Anfang gemacht zu einer richtigen Würdigung Bayles. Er ſtellt vortrefflich den Kampf und Widerſpruch dar, in welchem Bayle der Philoſoph und Bayle der Gläubige fortwährend einander beſtreiten. Allein da ihm der chriſtliche Glaube an ſich durchaus unberechtigt, ohne alle objektive, philoſophiſche Wahrheit, die Religion ſelbſt mit ihrem weſentlichen Inhalte nur eine ſubjektive Illuſion, der aufzuhebende Anfang der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes iſt, ſo iſt ihm auch jener Kampf nicht innerlich-, geiſtig-, philoſophiſch-, ſondern nur äußerlich-hiſtoriſch-nothwendig, nicht für die Entwickelung der Philoſophie aus ſich ſelbſt, ſondern nur für ihr äußerliches Verhältniß zur Religion von Bedeutung. Daher überſieht oder vertuſcht er den Widerſpruch, in welchem Bayle als Philoſoph ſich mit ſich ſelbſt befindet; daher begreift er nicht, wie B. dazu kommen konnte, einerſeits den Widerſpruch der Vernunft gegen den Glauben ſo entſchieden hervorzuheben, und doch wieder zu behaupten, daß die Vernunft ſelbſt zum Glauben führe; daher macht er ihm vielmehr wegen dieſer Inconſequenz die bitterſten Vorwürfe. Daher geräth er dann aber auch ſelbſt in den unbegreiflichen Widerſpruch, daß er in Einem Athem Bayle's Charakter mit den höchſten Lobſprüchen überhäuft und zugleich ihn der «Charakterloſigkeit, Unwahrhaftigkeit, Halbheit, Sophiſtik», zeiht (Vergl. S. 135. 190 ff.).

mète, qui parut au moix de Décembre 1680.) — beweisen und bewies zur Evidenz, daß es weder religiös, noch der Religion, sondern nur dem Aberglauben (Idolatrie) förderlich sey, in ungewöhnlichen, aber ganz natürlichen Naturerscheinungen Vorbedeutungen nahenden Unheils, Zeichen des göttlichen Zorns ꝛc. zu erblicken. Aber dabei bleibt er nicht stehen. Er zeigt weiter, daß man sehr wohl von der Wahrheit einer Religion vollkommen überzeugt, und doch im höchsten Grade sittenlos seyn könne, daß überhaupt die Erkenntnisse unseres Geistes nicht die Ursache unserer Handlungen seyen, daß also auch der Glaube «allgemein gesprochen (généralement parlant) — car j'excepte toujours ceux, qui sont conduits par l'Esprit de Dieu,» d. h. der Glaube als jene Ueberzeugung des erkennenden Geistes von der *objektiven* Wahrheit einer *positiven* Religion, nicht die Regel sey für den Wandel der Menschen; daß die Religion vielmehr weder fähig sey, unsere Leidenschaften in Zaum zu halten, noch die Quelle, aus der unsere guten Handlungen entspringen, sondern daß das Temperament, die natürliche Neigung zum Vergnügen, der Geschmack an gewissen Gegenständen, das Streben zu gefallen, Gewohnheit oder irgend eine andere, aus dem Grunde unserer Natur hervorgehende Disposition, das Princip der menschlichen Handlungen sey: enfin la joie est le nerf de toutes les affaires humaines (Pensées diverses etc. §. 143 f. 146 ff. 176 f. 136. 167 f. Oeuv. Div. T. III. p. 88. 92. 106. 113.). Es lasse sich daher keineswegs mit Sicherheit behaupten, daß eine Nation von Atheisten schlechthin keiner moralischen Tugend fähig seyn würde. Noch viel weniger könne den Irr- oder Ungläubigen Mangel an Rechtlichkeit und Moralität vorgeworfen werden; es sey im Gegentheil sehr zweifelhaft, ob die Christen oder die Muhammedaner in sittlicher Beziehung den Vorrang verdienen. (Ebd. §. 145. 172. 174. Dictionaire crit. et histor. Cinqu. Edit. revue, corrigée et augmentée avec la vie de l'Auteur par Mr. Des Maizeaux. Amsterd. 1740. Art. Diagoras Rem. H. Epicure Rem. D. N. Lucrèce Rem. K. Mahomet Rem. P. Continuation des Pensées diverses etc. §. 144 f. 146 ff. 151. Oeuvr. Div. T. III, p. 395 ff.). Demgemäß vindicirt B. der *Vernunft* ihre Rechte gegen den Glauben. «Die Vernunft hat es den alten Weisen offenbart, daß man das Gute thun müsse aus Liebe zum Guten selbst, daß die

Tugend ſelber die Stelle des Lohns vertreten müſſe und es nur einem böſen Menſchen zukomme, ſich des Böſen zu enthalten aus Furcht vor der Strafe. Sie hat ohne Hülfe der Religion die Idee jener Pietät gefunden, von der die Kirchenväter ſo viel Rühmens machen, welche Gott liebt und ſeinen Geſetzen gehorcht einzig und allein um ſeiner unendlichen Vollkommenheit willen.» Denn «es giebt Geſetze der Vernunft (règles de raisonnement), unabhängig von dem Willen des Menſchen. Nicht darum, weil es den Menſchen beliebte, die Regeln des Syllogismus aufzuſtellen, ſind dieſelben richtig und wahr, ſondern ſie ſind es an ſich ſelbſt, und jede Auflehnung gegen ihre Eſſenz und Attribute würde vergeblich und lächerlich ſeyn. Giebt es aber gewiſſe und unveränderliche Geſetze für die Operationen des Verſtandes, ſo giebt es deren auch für die Akte des Willens, — Geſetze, die aus der Nothwendigkeit der Natur fließen, und eine unerläßliche Verpflichtung auflegen; und wie es ein Fehler iſt, gegen die Regeln der Logik zu ſchließen, eben ſo iſt es ein Fehler, etwas zu wollen, das den Geſetzen des Willens widerſpricht. Das allgemeinſte dieſer Geſetze aber iſt, daß der Menſch wollen müſſe, was der wahren Vernunft (à la droite Raison) gemäß iſt: — es giebt keine evidentere Wahrheit als daß es eines vernünftigen Weſens würdig iſt, der Vernunft ſich zu conformiren, unwürdig, ihr zu widerſprechen» (Pensées div. §. 178. p. 114. Dict. Art. Anaxagore Rem. A. Contin. des Pens. div. §. 151 sq. 406. 410.)*).

*) Den Gedanken, daß die Religionen wegen der Ausſchließlichkeit, mit der ſich jede den Alleinbeſitz der Wahrheit anmaßt, und wegen der daraus entſpringenden Verfolgungsſucht, gerade vielfältig der menſchlichen Geſellſchaft verderblich geworden, und zu Verbrechen geführt hätten, deren der Atheismus ſich niemals ſchuldig gemacht haben würde, führt B. näher aus in den Reponses aux Questions d'un Provincial. P. III, ch. 20. 21. Oeuv. Div. T. III. p. 952 ff. 956 f.). Hier wie in einigen Artikeln ſeines Dictionairs (z. B. Art. Mahomet Rem. O. AA. Milton Rem. H.) insbeſondere aber in ſeinem Commentaire philosophique sur ces Paroles de Jesus Christ: Contrain-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons demonstratives, qu il n'y a riens de plus abominable que de faire des Conversions par la Contrainte etc. 1686. (Oeuv. Div. T. II, p. 367 ff.) greift B. den noch immer herrſchenden Glaubenszwang und die Intoleranz der verſchiedenen chriſtlichen Confeſſionen gegen einander mit den klarſten, eindringlichſten Gründen an, und hat ſich ſchon dadurch als einer der erſten Vorkämpfer für die Verwirklichung der damals immer noch blos papiernen Glaubensfreiheit, ein unſterbliches Verdienſt erworben.

Während B. hier die Selbstständigkeit der Vernunft, die Unabhängigkeit der ewigen Sittengesetze von den Dogmen der Religion vertheidigt, geht er in andern Schriften noch weiter, und setzt «das natürliche Licht der Vernunft» selbst zum Richter über die Wahrheit der Glaubenslehren ein. In dem **Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: Contrainles d'entrer** behauptet er: «Es giebt Axiome, gegen welche die ausdrücklichsten und evidentesten Worte der Schrift nichts ausrichten würden, wie daß das Ganze größer ist als sein Theil, daß Gleiches von Gleichem abgezogen, Gleiches übrig bleibt, daß zwei sich widersprechende Sätze unmöglich wahr seyn können ꝛc. Wenn man auch hundertmal in der Schrift das Gegentheil dieser Sätze nachwiese, wenn man tausend und aber tausend Wunder thäte, mehr als Moses und die Apostel, — der Mensch, wie er nun einmal ist, würde nicht daran glauben; er würde sich lieber überreden, daß die Schrift in Metaphern und Gleichnissen spreche, oder daß die Wunder von einem Teufel herrührten, als annehmen, daß das natürliche Licht in diesen Maximen falsch sey. Dies ist so wahr, daß selbst die katholische Kirche, trotz ihres Interesses, uns alle Principien des gemeinen Menschenverstandes (du **sens commun**) verdächtig zu machen, doch anerkennt, daß weder die Schrift noch die Kirche noch die Wunder etwas vermögen wider die evidenten Lichtblicke (**Lumières**) der Vernunft. — Auch die Protestanten räumen den Socinianern keineswegs ein, daß die Trinität und die Incarnation vernunftwidrige Dogmen seyen; sie behaupten vielmehr, daß man ihnen dies nicht nachzuweisen vermöge. Das ist die Art aller Theologen, von welcher Parthei sie seyen: nachdem sie die Offenbarung, das Verdienst des Glaubens, die Tiefe der Mysterien möglichst erhoben haben, bringen sie mit allem diesem nur dem Throne der Vernunft ihre Huldigungen dar, und erkennen an, wenn auch nicht mit bestimmten Worten (aber ihr Verfahren ist eine eben so ausdrückliche und beredte Sprache), daß das höchste Tribunal, das in letzter Instanz und ohne Appellation über alles Vorkommende urtheilt, die nach den Axiomen des natürlichen Lichtes oder der Metaphysik Rechtsprechende Vernunft sey. Man behaupte daher doch nicht mehr, daß die Theologie die Königin, die Philosophie deren Magd sey: die Theologen selbst bezeugen durch ihr Verfahren, daß sie die Philosophie für die Königin, die Theologie für die Dienerin erachten. Daher

die Anstrengungen und Verrenkungen, womit sie ihren Geist quälen, um der Beschuldigung zu entgehen, als widersprächen sie der ächten Philosophie. Um sich dem nicht auszusetzen, ändern sie lieber an den Principien der Philosophie herum, und setzen, je nachdem sie ihre Rechnung dabei finden, bald dieses bald jenes herab. Aber mit allen diesen Drehungen und Wendungen erkennen sie nur um so deutlicher die Superiorität der Philosophie an: sie würden sich nicht so viel Mühe geben, mit ihr übereinzustimmen, wenn sie nicht einsähen, que tout dogme, qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregîtré au Parlement suprême de la Raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre.» Der Grund davon ist, «daß wir aus dem Daseyn dieses lebendigen und klaren Lichtes, das alle Menschen erleuchtet, sobald sie nur die Augen ihrer Aufmerksamkeit aufthun, zu schließen genöthigt sind, daß Gott, die essentielle und substantielle Wahrheit, uns selbst unmittelbar erleuchtet, und uns in seiner Wesenheit die Ideen der ewigen Wahrheiten, die in den Principien oder Allgemeinbegriffen der Metaphysik liegen, schauen läßt. Warum sollte Gott so handeln, warum sollte er zu allen Zeiten allen Völkern der Erde unter der Bedingung einer geringen Aufmerksamkeit diese Wahrheiten offenbaren, ja ihnen die Freiheit rauben, daran zu zweifeln, warum sollte er so mit den Menschen verfahren, wenn nicht, um uns eine Regel und ein Kriterium der Beurtheilung an die Hand zu geben für alle übrigen Gegenstände, die sich, zum Theil falsch, zum Theil wahr, bald dunkel, bald ein wenig deutlicher, uns darbieten? — — — Daraus folgt, daß wir nur insoweit der Wahrheit einer Sache versichert seyn können, soweit sie in Uebereinstimmung sich zeigt mit diesem primitiven, allgemeinen Lichte, das Gott in die Seele aller Menschen ausgießt, und das untrüglich und unwiderstehlich ihre Ueberzeugung nach sich zieht. — — — Alle Träume, alle Visionen der Patriarchen, alle Aussprüche, die ihr Ohr als Worte Gottes getroffen, alle Engelerscheinungen, alle Wunder, kurz schlechthin Alles muß die Prüfung dieses Lichtes bestehen. — Denn wie sollte man sonst wissen, ob es von dem Schöpfer aller Dinge, oder nicht vielmehr von dem bösen Principe herrühre, das Adam verführte? — — — Die Katholiken streiten wider den Weg der Vernunft, für die Autorität der Kirche, ohne zu bedenken, daß sie einen großen Umweg

machen, um nach tausend Mühseligkeiten auf denselben Punkt zurückzukommen, auf den die Andern direkt losgehen. Diese sagen frei und ohne Umschweife, daß man sich an das halten müsse, was uns als das Beste erscheine; jene dagegen behaupten, davor müsse man sich sehr hüten; denn unsere natürliche Erkenntniß könne uns betrügen und unsere Vernunft sey eitel Finsterniß und Täuschung, man müsse sich daher vielmehr an das Urtheil der Kirche halten. Heißt das aber nicht auf die Vernunft zurückkommen? Denn wer das Urtheil der Kirche seinem eignen vorzieht, kann er es anders thun als auf Grund dieses Vernunftschlusses: die Kirche hat mehr Erkenntniß als ich, folglich ist ihr mehr zu trauen als mir selbst? Mithin ist es die eigne Erkenntniß (lumière), in Folge deren sich Jeder bestimmt. Auch wenn er eine Sache für geoffenbart hält, so geschieht dies nur, weil sein guter Sinn, sein natürlicher Verstand (lumière), seine Vernunft ihm sagen, daß die Gründe für ihr Geoffenbartseyn gute, triftige Gründe sind. Selbst also daß das wahr sey, was Gott uns offenbart, beruht auf einem Urtheil unserer Vernunft, auf der Erkenntniß, daß Gott das allervollkommenste Wesen sey und mithin weder getäuscht werden noch selbst täuschen könne. — Was würde sonst aus dem Argumente: Alles was Gott sagt, ist wahr; nun sagt er durch Moses, daß er einen ersten Menschen geschaffen habe, also ist dies wahr? Wenn uns das natürliche Licht unsers Geistes keine Regel an die Hand giebt, nach der wir schlechthin Alles, was in Frage kommt, selbst die Frage, ob dies oder jenes in der Schrift enthalten sey, zu beurtheilen haben, so würden wir Grund haben, auch an dem Vordersatze jenes Arguments und folglich auch an der Schlußfolgerung zu zweifeln. Dies aber wäre das schrecklichste Chaos und der abscheulichste Pyrrhonismus, den man sich denken kann. Mithin ist es durchaus nothwendig anzunehmen, daß jedes Dogma, möge es angeblich in der Schrift enthalten oder anderswoher aufgestellt seyn, falsch ist, wenn es durch die klaren und distinkten Begriffe des natürlichen Lichts der Vernunft, besonders nach der moralischen Seite hin, widerlegt wird» (Comment. philos. P. I. Ch. 1. Oeuvr. Div. T. II. p. 367 f. 370. Critique générale de l'Hist. du Calvinisme. Lettre XXVI. §. 3. T. II. p. 121.).

Uebereinstimmend mit diesen Sätzen zeigt B. in den Ré-

ponses aux Questions d'un Provincial durch eine genaue kritische Erörterung, daß weder der allgemeine Consens der Völker, noch das hohe Alterthum, weder die continuirliche Dauer, noch die weite Verbreitung eines Dogmas, ja auch nicht die Eindrücke oder die s. g. Stimme der Natur (que la nature nous apprend), sondern allein die Gründe der Vernunft (les idées de la droite Raison) von der Wahrheit eines Glaubens Zeugniß geben und uns überzeugen können (Rép. etc. Chap. 95—112. besc. ch. 98 f. 101 f. 104 f. Oeuv. Div. T. III. p. 690 ff. 703 ff. 709 f. 714.). —

Nach diesen Erklärungen — mit denen die wiederholt eingeschobene Verwahrung: er wolle keineswegs so weit gehen als die Socinianer, hinsichtlich der spekulativen Wahrheiten vielmehr möge es gewisse Gränzen geben, und nur hinsichtlich der praktischen, allgemeinen Principien könne er keine Schranke anerkennen, seltsam contrastirt — sollte man erwarten, daß, wo B. ein Dogma findet, welches dem natürlichen Lichte der Vernunft widerspricht, eben so offenkundig widerspricht, wie die von ihm bekämpfte Auslegung des Contrain-les d'entrer, er sich rückhaltslos für die Vernunft erklären werde. Nun zeigt er wirklich wiederholentlich unter Aufbietung seines ganzen Scharfsinns, ja mit ermüdender Weitläuftigkeit, daß die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde, wie sie die orthodoxe Theologie seiner Zeit faßte, mit den klarsten Forderungen der Vernunft und dem Begriffe eines allgütigen, allwissenden, allmächtigen Gottes in diametralem Widerspruche stehe, und alle Vermittelungsversuche bisher gescheitert seyen (Rép. aux Quest. d'un Prov. Chap. 74 f. 80 ff. 143—158., besc. Ch. 144. Oeuv. Div. T. III. p. 650 f. 658 ff. 794. 796 ff.); er zeigt, daß demzufolge die Lehre der Manichäer von den zwei verschiedenen (guten und bösen) Grundwesen, wenn auch nicht mit den aprioristischen, doch mit den aposteriorischen Erkenntnissen der natürlichen Vernunft weit besser zusammenstimme, als die christliche Lehre von dem Einen allgütigen, allmächtigen, allweisen Gotte (Diction. Art. Manichéens Rem. D. Marcionites Rem. F. G. Origéne Rem. E. Pauliciens Rem. E—L. Cf. Rép. aux Quest. etc. a. O. u. Chap. 75.); er zeigt ferner, wie unbegreiflich das Dogma von der Schöpfung aus Nichts sey, und welche Schwierigkeiten und Ungereimtheiten in der Lehre von der Einwirkung Gottes als reinen Geistes auf die (reine) Materie liegen (Dict. Art.

Simonide Rem. F. Epicure Rem. S.); er zeigt endlich (unter der Maske eines katholischen Abbé), daß die christliche Glaubenslehre, weit entfernt die natürliche Vernunft zu beruhigen, gerade dem Pyrrhonismus Mittel zu seiner Vertheidigung und Verstärkung an die Hand gebe, die das heidnische Alterthum nicht gekannt habe. Denn das einzig mögliche Kriterium der Wahrheit sey die Evidenz. Gerade dieses aber werde durch den Inhalt des christlichen Glaubens aufgehoben. Denn das Dogma von der Trinität widerspreche einem der evidentesten Sätze der natürlichen Vernunft, dem Fundamente aller unserer Urtheile und Schlüsse, dem Satze nämlich: quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se. Dasselbe Dogma vernichte die ebenfalls evidente Erkenntniß, daß zwischen Individuum, Wesen und Person kein Unterschied stattfinde. Das Mysterium der Incarnation ferner widerspreche dem natürlichen Bewußtseyn vom Wesen des Menschen, oder der evidenten Einsicht, daß zum menschlichen Wesen nur ein menschlicher Körper in Verbindung mit einer vernünftigen Seele gehöre. Das Mysterium der Eucharistie streite mit der evidenten Gewißheit, daß ein menschlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich seyn, und sein Kopf nicht zugleich mit allen übrigen Gliedern denselben Einen *untheilbaren* Punkt einnehmen könne. Eben so endlich widerspreche die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde den evidentesten Vernunftforderungen der natürlichen Sittenlehre. Also, schließt B., giebt es offenbar einen Zwiespalt zwischen der Vernunft und dem wahren Systeme der Christen, wenn sie auch in mehreren einzelnen Dingen zusammenstimmen. Denn dies genügt nicht um sagen zu können, man habe die Vernunft mit dem Glauben versöhnt. «Dazu ist nicht blos erforderlich, daß Euer Satz einigen philosophischen Principien conform sey, sondern auch, daß er nicht von andern Maximen der Vernunft siegreich geschlagen werde. Er wird aber geschlagen seyn, wenn Ihr ihn nur durch unverständliche Distinktionen vertheidigen könnt, oder Euch mit der undurchdringlichen Tiefe des Gegenstandes entschuldigen müßt. Also, schließt B. weiter, muß man nothwendig wählen zwischen der Philosophie uud dem Evangelium. «Wer nur glauben will, was evident und den allgemeinen Begriffen gemäß ist, der ergreife die Philosophie und entsage dem Christenthum; wer dagegen die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben will, der ergreife das Christenthum und lasse die Philosophie. Denn die Evidenz und

die Unbegreiflichkeit zuſammen zu haben, geht nun einmal nicht an; die Verbindung beider iſt eben ſo unmöglich als die Vereinigung der Annehmlichkeiten der runden und der viereckigen Geſtalt» — (Dict. Art. Pyrrhon Rem. B. Rép. aux Quest. Chap. 133. Oeuv. Div. III. p. 771. Eclairciss. sur les Pyrrhoniens No. IV. Diction. T. IV. p. 644. ed. Des Maizeaux. Cf. Art. Simonide Rem. F.). Auch durch die berühmte Unterſcheidung zwiſchen dem Ueber- und Widervernünftigen kann man ſich vor dieſer Alternative nicht retten: denn ſie enthält offenbar eine Zweideutigkeit (équivoque). «Man giebt nämlich dem Worte Vernunft im erſten Theile des Arioms nicht dieſelbe Bedeutung als im zweiten: im erſten verſteht man darunter die menſchliche, im zweiten die Vernunft im Allgemeinen. Denn ſetzt man in beiden Fällen die Vernunft im Allgemeinen, die höchſte, die univerſelle Vernunft, die in Gott iſt, ſo iſt es gleich wahr, ſowohl daß die Myſterien des Evangeliums nicht über, als daß ſie nicht gegen die Vernunft ſind. Verſteht man aber im erſten wie im zweiten Theile die menſchliche Vernunft, ſo ſcheint die Unterſcheidung ebenfalls unhaltbar (insolide): denn die entſchieden Orthodoxen verſichern, daß wir die Uebereinſtimmung der Myſterien mit den Grundſätzen der Philoſophie nicht einſehen. Es ſcheint uns alſo, daß ſie unſerer Vernunft nicht conform ſind. Was uns nun aber unſerer Vernunft nicht conform zu ſeyn ſcheint, das erſcheint uns auch wider unſere Vernunft, ganz eben ſo wie das, was uns der Wahrheit nicht conform, auch wider die Wahrheit zu ſeyn ſcheint» (Rép. aux Quest. d'un Prov. Chap. 159.).

Wofür entſcheidet ſich nun aber Bayle ſelbſt in der von ihm geſtellten Alternative? — Trotz des augenſcheinlichen Widerſpruchs nicht für die Vernunft, ſondern für den Glauben, für das Chriſtenthum. Derſelbe Bayle, der die Vernunft für ein Geſchenk Gottes, für das Mittel zur Beurtheilung aller Dinge, für die Baſis des Glaubens erklärt, der ſo emphatiſch von den ewigen Geſetzen, den nothwendigen, unwiderſtehlichen Wahrheiten der Vernunft ſpricht, und dagegen die Religion der Unbeſtändigkeit und Veränderlichkeit zeiht (Nouvelles Lettres crit. sur H'hist. du Calvinisme. P. I. Lettre XIII. Oeuv. Div. T. II. p. 256 f.), und die angemaßte Infallibilität, ſey es des Papſtes oder der Kirche, auf das Nachdrücklichſte in das Nichts ihrer Unwahrheit und Unmöglichkeit zurückweiſt (Critique générale sur l'Histoire du

Calvinisme. Lettre XXIV. §. 2. 3. XXV. §. 4. XXIX. Oeuv. Div. T. II. p. 116. 119. 135 ff.), — derselbe Bayle bekämpft gleichsam im Rücken eben dieselbe Vernunft, deren Feinde er mit der Bruft abwehrt. Mit denselben Waffen stößt er sie von ihrem Throne wieder herab, um den Glauben darauf zu setzen. Mannichfaltig und wiederholentlich weist er die Widersprüche nach, in die die menschliche Vernunft sich verwickelt habe und noch verwickelt sey, ihre Unfähigkeit, die vielseitigen und gerade in den interessantesten Fragen sich häufenden Schwierigkeiten zu lösen. Und der Refrain ist allemal, daß «die Vernunft ohne den göttlichen Beistand eine verführerische Wegweiserin, die Philosophie den ätzenden Pulvern zu vergleichen sey, welche nach Verzehrung des wilden Fleisches einer Wunde das gesunde angreifen, die Knochen anfressen und bis aufs Mark zernagen» (Diction. Art. Acosta Rem. G.); — «daß die Vernunft uns zwar gegeben worden, uns auf den rechten Pfad zu leiten, aber ein unsicheres, flüchtiges, wandelbares Werkzeug sey, welches wie ein Wetterhahn sich dahin und dorthin drehen lasse» (Art. Hipparchie Rem. D.); daß es der Philosophie ohne das Licht der Offenbarung unmöglich sey, sich aus den Zweifeln heraus zu wickeln, die nicht nur aus der Naturgeschichte, sondern auch aus der Geschichte der Menschheit entnommen werden können (Art. Lucrèce Rem. F.); daß die menschliche Vernunft nur eine zerstörende, keine aufbauende Kraft habe, nur geschickt sey, den Menschen die Finsterniß, die ihn umgiebt, seine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung erkennen zu lassen (Art. Manichéens Rem. D.); daß ihre Kräfte nur so weit reichen, um uns, mögen wir bejahen oder verneinen, in der Furcht des Irrthums zu erhalten (Art. Simonide Rem. F.), daß es also nützlich sey, sie zu demüthigen, nothwendig, sie unter den Glauben gefangen zu nehmen, und über gewisse Dinge gar nicht zu disputiren (Art. Pauliciens Rem. F. Zenon Rem. G. Rép. aux Quest. Chap. 92.). Denn der unglückliche Zustand der Ungewißheit sey gerade besonders geeignet, um uns zu überzeugen, daß unsere Vernunft ein Weg zur Verirrung sey, indem sie gerade da, wo sie ihre größte Schärfe entwickelt, uns in einen Abgrund stürze. Die natürliche Folge davon sey, daß wir diesem Führer entsagen und uns einen besseren von dem Schöpfer aller Dinge erbitten müssen. Dies aber sey ein großer Schritt zur christlichen Religion hin: denn sie gerade wolle,

daß wir unſern Verſtand unter den Gehorſam des Glaubens gefangen nehmen (Art. Pyrrhon. Rem. C. Eclairc. sur les Pyrrh. No. III. VIII. T. IV. p. 643. 646.).

Man ſieht zugleich aus den angeführten Stellen, wie ſich B. dem Widerſpruche, in den er gerathen iſt, zu entziehen gedenkt. Vernunft und Glauben ſind nach ihm zwar unvereinbar; nichtsdeſtoweniger aber findet ein Verhältniß zwiſchen beiden Statt. Die Vernunft ſoll ſtehen bleiben, aber gleichſam nur am Eingange: ſie ſoll ſelbſt zum Glauben hinführen, einerſeits zufolge der ihr abſolut evidenten Maxime, daß Gott, weil abſolut wahrhaft und untrüglich, glaubwürdiger ſey als ſie ſelbſt, und daß mithin, wenn Er ſpreche, es an ihr ſey, zu ſchweigen; andrerſeits in Folge der unerträglichen Rathloſigkeit, in welche ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, deſto tiefer hineingerathe, je tiefer ſie forſche und grübele. Die Vernunft ſoll alſo nicht aufgegeben, nicht auf ſie verzichtet werden, ſondern ſie ſelbſt zieht nur das Eine ihrer evidenten Principien den andern vor: ſie ſelbſt beſtimmt ſich in Folge jener erſten Maxime zum Glauben an das von Gott Geoffenbarte, und läßt damit nur die der Offenbarung widerſprechenden Maximen fallen (Entretiens de Max. et Them. Oeuv. Div. T. IV. p. 20 ff. 44. 47 ff. Dict. Art. Pyrrhon u. Eclairciss. sur les Pyrrh. ll. ll. cf. Rép. aux Quest. Chap. 128 f. P. IV. Chap. 25. T. III. p. 760 ff. 1073.). Es ſoll daher kein Widerſpruch ſeyn zwiſchen den beiden Sätzen: das Licht der Vernunft zeigt mir, daß das und das falſch ſey; dennoch glaube ich es, weil ich überzeugt bin, daß dies Licht nicht untrüglich iſt, und weil ich lieber den Forderungen des Gefühls und den Eindrücken des Gewiſſens, kurz dem Worte Gottes folgen will, als einer Demonſtration (Dict. Art. Spinoza Rem. M.). — Allein mit dieſen und ähnlichen Ausflüchten iſt der Widerſpruch, um den es ſich handelt, offenbar nicht gehoben. Denn wenn die Vernunft ein Geſchenk Gottes iſt, wenn ſie das einzige Organ iſt, um über Wahr und Falſch und ſomit auch über jede Offenbarung, ob dieſelbe eine wahre göttliche Offenbarung ſey, zu urtheilen; und wenn endlich Alles, was über unſerer Vernunft, auch *wider* ſie iſt; ſo leuchtet von ſelbſt ein, daß die Vernunft als ſolche eine Offenbarung, die ihr Widervernünftiges offenbart, *nicht* als göttliche Offenbarung anerkennen, alſo auch *nicht* zum Glauben daran ſich entſchließen kann, ohne in der That ſich ſelbſt ſchlechthin aufzugeben. Eben ſo wenig können

die Schwierigkeiten und Widersprüche, in die sie sich mit ihren Fragen und Forschungen verwickelt, einen vernünftigen Grund abgeben, sich dem Glauben in die Arme zu werfen, wenn dessen Inhalt ihr selbst und ihren evidentesten, unwiderstehlichsten Maximen widerspricht. Denn damit käme sie ja nicht nur aus einem Widerspruche in den andern, sondern thäte das ihr selbst Widersprechende: auch damit verzichtete sie nur auf sich selbst.

Dennoch ist jene unhaltbare Ausflucht Bayle's Geiste vollkommen angemessen, und drückt seine eigenthümliche Stellung auf das Sprechendste aus. In der That nämlich steht B. nicht nur mitten im unaufgelösten Widerspruche zwischen seiner kritischen Vernunft und seinem ihm treu gebliebenen, in seinem Herzen wurzelnden Glauben, nicht blos im Widerspruch zwischen Religion und Philosophie, sondern der Philosoph Bayle widerspricht zugleich sich selber als Philosophen. In der That nämlich hat Bayle gleichsam eine doppelte Vernunft: eine klare, selbstgewisse, untrügliche, und eine dunkele, unsichere, zweifelhafte, von Widersprüchen und Schwierigkeiten durchlöcherte. Daß das Ganze größer als sein Theil, daß zwei Dinge, die einem dritten gleichen, unter einander gleich sind, daß zwei sich widersprechende Sätze unmöglich zugleich wahr seyn können; ferner daß die Materie veränderlich sey und ausgedehnte Körper nothwendig Theile haben und zwar unbemerkbare Theile (Atome), deren Figur, Winkel, Häkchen, Bewegung und Lage das besondere Wesen der Körper ausmache, welche unsere Sinne afficiren; ja daß die s. g. Universalien, so gut wie die Einzeldinge, realiter existiren, und die beschwerlichsten Grübeleien wider diese Begriffe bei einem guten Verstande nichts vermögen; endlich daß über den wahren Begriff der menschlichen Glückseligkeit wie überhaupt über die Grundgesetze der Sittlichkeit kein Zweifel seyn könne (Comment. philos. etc. P. I. Chap. 1. Diction. Art. Leucippe Rem. D. Spinoza Rem. N. Stilpon Rem. H. Epicure Rem. H.), — diese und ähnliche Sätze sind ihm evidente, unumstößliche Wahrheiten. Das Wesen Gottes dagegen, die Entstehung der Welt, der Ursprung des Bösen, die Unsterblichkeit, das Verhältniß zwischen Leib und Seele, der Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Seele, die Bildung der Vorstellungen und Begriffe, ja selbst die Möglichkeit der Bewegung u. s. w. (Diction. Art. Simonide Rem. F. coll. Epicure Rem. S. T. Ovide Rem. G. — Manichéens, Marcionites, Pauliciens ll. ll.

— Pomponace Rem. E. — Rorarius Rem. D. E. F. G. L. — Pereira Rem. E. — Averroes Rem. E. — Zenon [d'Elée] Rem. G. —), bleiben der natürlichen Vernunft unbegreiflich, von unlösbaren Schwierigkeiten umgeben. — Mit der klaren, ihrer selbst gewissen Vernunft bekämpft er die Dogmen der Kirche und die Meinungen der Theologen; mit der unklaren, unsichern dagegen neigt er sich zum Skepticismus, und flüchtet sich vor ihm in den Schooß des Glaubens. Von ersterer aus bestreitet er die Behauptung, daß die Wahrheit, selbst des Evangeliums, nicht auf dem Wege der Evidenz, sondern auf dem des Gefühls in unsern Geist eindringe (Art. Heracleotes Rem. C.); gegen die Demonstrationen der letzteren dagegen beruft er sich wieder auf das Gefühl und die Stimme des Gewissens (Art. Spinoza Rem. M.). Die zweite widerspricht fortwährend der ersten und umgekehrt, so daß derselbe Bayle, der mit solcher Sicherheit die Theilbarkeit der ausgedehnten Körper behauptet, an einer andern Stelle die Unbegreiflichkeit der Ausdehnung überhaupt darthut (Art. Leucippe, Spinoza, Zenon II. II.); daß er, der so vielfältig die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes in Schutz nimmt, doch gelegentlich gegen die Meinung der Quietisten, die ganz dasselbe behaupteten, zu Felde zieht (Art. Dioscoride Rem. A.); daß er, der hier und da der Akatalepsie und dem Skepticismus das Wort redet (z. B. Art. Arcesilas Rem. F. Zenon d'Elée Rem. J.), und gegen alle positive Philosophie selbst den Skeptiker spielt (— es würde zu weit führen, alle die Stellen namhaft zu machen, wo B. gegen Plato und Aristoteles, gegen die Philosophen des Alterthums wie gegen die Scholastiker, gegen Descartes*), Malebranche, Spinoza,

*) B. vertheidigt zwar in seiner Dissertatio, in qua vindicantur a Peripateticorum exceptionibus rationes, quibus aliqui Cartesiani probarunt, essentiam corporis sitam esse in extensione (Oeuv. Div. T. IV. p. 109 sqq.) ausdrücklich die Descartesche Philosophie, und auch in seinen Theses philosophicae (Ibid. p. 132 sqq.), wo er mit positiven Behauptungen hervortreten mußte, zeigt er sich im Wesentlichen als Cartesianer, so daß man sagen kann, daß, soweit er positive philosophische Ueberzeugungen hegte, er der Cartesischen Philosophie folgte. Nichtsdestoweniger übt er schon in den Thes. phil. auch an ihr seine Kritik, und im Dictionair wie an andern Orten bestreitet er sehr wesentliche Punkte derselben, z. B. Descartes' Behauptung, daß, weil Gott uns nicht betrügen könne, wir nothwendig die Existenz von Dingen außer uns annehmen müßten, Descartes' Lehre, daß die Thiere bloße Maschinen seyen, Descartes' Gründe für die Freiheit des Willens ꝛc.

Locke, Leibnitz ꝛc. Zweifel erhebt —), doch wieder so entschieden, und zwar nicht etwa blos vom Standpunkte des Glaubens, sondern der Philosophie aus, sich gegen den Skepticismus erklärt (S. die oben S. 148. angef. Stellen).

Doch es ist hier nicht der Ort, alle die Widersprüche aufzuzählen, die sich B. in Folge jenes Zwiespalts seiner philosophirenden Vernunft mit sich selbst, zu Schulden kommen läßt. Es kam uns nur darauf an, zunächst den eingewurzelten Irrthum zu widerlegen, als sey B. nur Skeptiker, Skeptiker von Profession, principieller, systematischer Skeptiker, und ihm demgemäß seine wahre Stellung in der Geschichte der Philosophie anzuweisen. Ohne weitere Erörterungen leuchtet aus den Bisherigen von selbst ein, daß sein Standpunkt mit dem des Skepticismus eben so sehr zusammenfällt als von ihm verschieden ist. In Wahrheit stellt er den Dogmatismus im Widerspruche mit sich selbst, im Zwiespalte mit den nothwendigen Consequenzen seiner Principien, Ideen, Thatsachen, — kurz den Widerspruch des Dogmatismus mit dem kritischen, reflektirenden, raisonnirenden Verstande dar. Wolff konnte nur darum die verschiedenen Principien der früheren Systeme in Einen Topf zusammenwerfen, und darin seinen demonstrirenden Dogmatismus gar kochen, weil er jenen Widerspruch gar nicht bemerkte. Bayle's kritischem Verstande dagegen entging er nicht. Zugleich aber konnte sich B. von der bisherigen dogmatistischen Gestalt der Philosophie noch nicht völlig losmachen. Jene klare, lichte Seite seiner philosophirenden Vernunft repräsentirt vielmehr fortwährend das dogmatistische, seiner selbst gewisse Bewußtseyn mit seinen unleugbaren Thatsachen und unmittelbar evidenten Ideen. Aber diese Selbstgewißheit macht ihm sein kritischer, reflektirender, alle Consequenzen durchlaufender, alle Widersprüche entdeckender Verstand immer wieder zunichte, und die Folge davon ist jene zweite unsichere, skeptische, verneinende Seite in Bayle's Philosophie. Doch auch der kritische Verstand vermag nicht völlig den Gegner zu unterdrücken; die dogmatistische Selbstgewißheit, namentlich in sittlicher Beziehung, taucht immer wieder auf. Beide Seiten bleiben daher im Kampfe gegen einander begriffen, und das Endresultat ist der perennirende Widerspruch. Denn auch der religiöse Glaube, zu dem er sich vor seinem skeptischen Verstande flüchtet, und unter den er die klare, gewisse Seite seiner Vernunft gefangen nehmen möchte, wird immer wieder von dieser bestritten: er kann auch in

ihm nicht aushalten, und indem er ihn als einziges Rettungsmittel gegen die Widersprüche der Vernunft empfiehlt, macht er ihn durch dieselbe Vernunft selbst zum Widerspruche.

Bayle steht mithin in der That gerade auf dem Uebergangspunkte von jenen unwissenschaftlichen, außerphilosophischen Schein-Skeptikern zum wahren wissenschaftlichen Skepticismus, zugleich aber auch auf dem Uebergangspunkte von der bisherigen dogmatistischen Richtung der Philosophie, deren verschiedene Strahlen sich in Wolff gleichsam concentrirten, zu der neuen skeptischen, und weiterhin kritischen Richtung derselben: — er ist Skeptiker, aber nur halber Skeptiker, weil zugleich noch mit dem Gegensatze, dem Dogmatismus, behaftet. —

§. 18. Der reine wissenschaftliche Skeptiker der neueren Philosophie ist erst David Hume. Bei ihm ist jede Spur von Einmischung des Glaubens in die Philosophie verschwunden. Er weiß nichts von jener Treulosigkeit des Skepticismus gegen sich selbst. Er beharrt mit kalter Ruhe bei seinen Zweifeln gegen den religiösen Glauben, namentlich gegen den Wunderglauben und das Dogma von der Vorsehung und einem zukünftigen Leben (**An Enquiry concerning human Understanding. Essays and Treatises on several Subjects. A new Edit. Lond. 1784. Vol. II. p. 124 ff. 144 ff.**). Er erklärt alle Religion nur für eine Abart der Philosophie, die eben so unfähig sey als letztere, uns über den gangbaren Weg der Erfahrung hinaus zu führen (p. 156.). Er nimmt principiell und von Anfang an eine völlig freie Stellung innerhalb der Wissenschaft an.

Der Punkt, von dem Hume ausgeht, ist die Lockesche Frage nach der Natur des menschlichen Verstandes, unter dem er offenbar den Geist überhaupt als percipirendes, vorstellendes, wissendes, kurz als Ideenbegabtes Wesen versteht. Er richtet daher sogleich sein Augenmerk auf die Ideen. Die s. g. angeborenen Ideen indessen, d. h. die durch keine Erfahrung vermittelten, unmittelbar durch sich selbst gewissen, allgemeinen Urtheile, Principien, Axiome sind ihm längst widerlegte Hirngespinnste (Ueber die menschliche Natur*),

*) Ich werde mich im Folgenden hauptsächlich an dieses erste Werk Hume's halten, das unter dem Titel: **A Treatise of human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into**

Thl. I. S. 314. Vgl. Essays Vol. II. p. 175. 471.). Er hält es daher für überflüſſig, auf die einzelnen idealiſtiſchen Syſteme näher einzugehen, da ihm das allgemeine Grundprincip derſelben, das aprioriſche Wiſſen oder Erkennen, ein bereits beſeitigter Irrthum iſt. Er beginnt demgemäß mit dem Nachweiſe, daß alle unſere Vorſtellungen, Begriffe, Ideen entweder ſelbſt durch die Sinne oder die Erfahrung vermittelte Empfindungen (sensations, — feelings, sentiments), oder doch nur aus den Materialien zuſammengeſetzt ſind, welche Sinne und Erfahrung uns liefern (Ueb. d. menſchl. Nat. I, 24 f. Essays II, 19 f.). Sonach unterſcheidet er in dem ganzen Inhalte des Bewußtſeyns nur zwei Arten von Perceptionen: 1) die Eindrücke (impressions), d. h. «die mehr lebhaften Perceptionen, die wir haben, wenn wir hören, ſehen, fühlen, lieben, haſſen, wünſchen oder wollen; und 2) die Ideen oder Gedanken (ideas or thoughts), d. h. die weniger lebhaften Perceptionen, deren wir uns bewußt werden, wenn wir auf jene zuerſt erwähnten Senſationen oder Bewegungen reflektiren», und die alſo nur «die Kopieen» von letzteren ſind (Ueb. d. m. N. I, 23. 25. Ess. II, 17.). Jeder allgemeine oder abſtrakte

---

moral Subject, 1738 zuerſt erſchien, von dem mir indeſſen nur die deutſche Ueberſetzung von L. H. Jacob (Halle 1790. 91.) zu Gebote ſteht. H. ſelbſt erklärt zwar in dem Vorwort zu dem zweiten Bande der angef. Ausg. ſeiner Essays jenes Werk für eine Jugendarbeit, und nimmt es gewiſſermaßen zurück, indem er es in dem Enquiry concerning human understanding und den folgenden Essays verändert und umgearbeitet von neuem herausgiebt; ja er proteſtirt ausdrücklich gegen das Verfahren ſeiner Gegner, ihre Angriffe gegen ihn vorzugsweiſe auf jenes Jugendwerk zu baſiren, und verlangt, daß in Zukunft nur der Inhalt der neuen Bearbeitung als ſeine philoſophiſchen Sentiments angeſehen werden. Nichtsdeſtoweniger glaube ich ihm nicht Unrecht zu thun, wenn ich gewiſſermaßen wie ſeine Gegner verfahre. Denn ſo gewiß jene neue Bearbeitung beſſer, klarer, glänzender geſchrieben, und dem philoſophiſchen oder vielmehr unphiloſophiſchen Sinne der Engländer mehr angepaßt iſt, — weshalb ſie denn auch bei weitem mehr Aufſehn erregte, — ſo gewiß iſt die zurückgenommene Jugendarbeit in dem Theile, der uns hier vornehmlich intereſſirt, gründlicher, philoſophiſcher, umfaſſender, rückſichtsloſer. Princip und Reſultat iſt außerdem in beiden weſentlich daſſelbe; die materiellen Aenderungen beſtehen faſt nur in Auslaſſungen, bei denen man deutlich ſieht, daß H. von der doppelten Rückſicht geleitet wurde, theils ſeine philoſophiſchen Anſichten den Engländern mundrecht zu machen, theils ſchwierige und verfängliche, dem Angriff ausgeſetzte Punkte ſeiner Theorie zu umgehen. —

Begriff ist ihm, wie Berkeley'n, in Wahrheit nur ein individueller, der nur dadurch zum allgemeinen wird, daß man ihn an ein allgemeines Zeichen bindet, d. h. an ein Zeichen, das durch die beständige, von der Gewohnheit eingeführte Verknüpfung mit mehreren anderen individuellen Begriffen eine Beziehung auf letztere erhalten hat, und sie also leicht in der Einbildungskraft wieder erweckt (Ueb. d. menschl. Nat. I, 50 f. 60.*)). Läßt sich irgend ein Begriff nicht auf eine bestimmte Impression zurückführen oder davon ableiten, so können wir sicher seyn, daß wir überhaupt keinen Begriff, sondern einen bloßen Namen vor uns haben, bei dem wir uns in Wahrheit gar nichts denken (Ueb. d. m. N. I, 30. Ess. II, 22.)

Hume stellt sich also zunächst insofern ganz auf die Seite des Lockeschen Empirismus, als er die Impressionen — unter denen er die beiden Arten von Sensationen, die Locke als Affektionen der äußern Sinne und Affektionen des s. g. innern Sinns unterschied, zusammenfaßt, — für die alleinige Quelle alles unsers Wissens erklärt. So gefaßt, d. h. abgesehen von der Frage nach dem Ursprunge der Impressionen, — den Locke in eine Einwirkung der äußern Dinge auf die Seele setzte**) — ist das Princip des Empirismus auch Hume's Grundprincip, d. h. die unbestreitbar gewisse Thatsache des Bewußtseyns, auf die er seine ganze Philosophie gründet.

Es wurde bereits oben (S. 16. 26.) dargethan, daß der Em-

---

*) Wo sich kein Citat aus den Essays beigesetzt findet, da ist in letzteren die angeführte Stelle ausgelassen. — Die obige Behauptung erwähnt zwar H. auch in den Essays (II, 485. Note P.), aber nur hypothetisch, ohne sie für die seinige zu erklären, obwohl mit der Bemerkung, sie scheine vernünftig zu seyn.

**) In der Abhandlung üb. d. menschl. Natur sagt zwar auch H. einmal (I, 82.), daß die Impressionen der Empfindung von unbekannten Ursachen von außen herrühren. Allein er bemerkte alsbald, daß diese Behauptung mit seiner Theorie von dem Ursprunge, dem Werthe und eigentlichen Inhalte des Causalitäts-Begriffs, unvereinbar sey. Nach dieser Theorie, wie sogleich näher gezeigt werden soll, ist es ganz unmöglich, auf die Frage nach dem Ursprunge der s. g. sinnlichen Impressionen eine Antwort zu geben, da jede Verursachung derselben den Causalitätsbegriff, den H. erst von den Impressionen ableitet, zur Voraussetzung haben würde. Er nimmt daher jene Behauptung nicht nur in derselbigen Abhandlung (I, 178.) wieder zurück, sondern läßt sie auch in den Essays gänzlich weg.

pirismus im Grunde, die beiden allgemeinen, aprioriſchen Sätze: 1) von Gleichem muß auch Gleiches gelten, und 2) jede Wirkung muß nicht nur eine Urſache haben, ſondern auch ihrer Urſache entſprechen, zu ſeiner Vorausſetzung habe, ohne die ſeine Behauptungen keine Allgemeingültigkeit haben, ſein Wiſſen kein Wiſſen, ſondern bloße ſubjektive Meinung ſeyn würde. Bei Locke, auf den wir hier zurückgehen müſſen, tritt dieſer Widerſpruch gegen ſein Princip in der Art, wie er den Begriff der Urſache ableitet, auch deutlich hervor. «Indem wir täglich, ſagt er, Veränderungen ſowohl an den äußern Dingen wie in unſern Ideen bemerken, und indem wir in Folge dieſer ſtetigen Beobachtung ſchließen, daß gleiche Veränderungen auch in Zukunft durch gleiche Agentien bewirkt werden werden, ſo nehmen wir in dem Einen Dinge die Fähigkeit verändert zu werden, in dem andern die Fähigkeit, dieſe Veränderungen hervorzubringen, an; und ſo kommen wir zu der Idee von Kraft und Wirkung (An Essay concerning hum. Underst. B. II, ch. 21. sect. 1.). Mit dieſer Behauptung hat Locke offenbar ſein Princip ſelbſt vernichtet. Denn danach wird der Begriff des verändernden Agens, d. h. der Urſache, offenbar nicht aus der Erfahrung, durch irgend eine Affektion des äußern oder innern Sinnes, ſondern durch einen Schluß gewonnen, der den Begriff, deſſen Urſprung erklärt werden ſoll, zu ſeiner Vorausſetzung hat. Wir können nicht ſchließen, daß gleiche Veränderungen von gleichen Agentien ausgehen werden, wenn wir nicht den Begriff eines Agens und damit der Urſache oder der wirkenden Kraft bereits haben. Hier alſo iſt ein Begriff gegeben ohne alle Vermittelung der Erfahrung, und zwar gerade derjenige Begriff, auf welchem das Grundprincip des Empirismus ſelbſt beruht, indem nach ihm die Zurückführung alles unſers Wiſſens auf die Senſation ja nichts anders beſagt, als daß alle unſere Vorſtellungen, Ideen, Begriffe, durch Affektionen des äußern oder innern Sinnes, und dieſe wiederum durch die äußern Objekte verurſacht, bewirkt werden.

Hume iſt conſequenter: er bemerkte vielleicht den Widerſpruch, in dem ſich Locke gefangen. Er beſtreitet jene Erklärung Locke's von dem Urſprunge des Begriffs, der Kraft und Wirkung ausdrücklich. Auf dieſer Polemik beruht die Eigenthümlichkeit ſeiner Philoſophie: er will das Princip, daß alle unſere Begriffe auf Impreſſionen beruhen, mit ſtrenger Conſequenz durchführen.

Eben damit aber löst er den Empirismus nothwendig in Scepticismus auf.

Der Gang, durch den er zu diesem Endresultate kommt, ist kürzlich folgender:

Es ist einleuchtend, — fährt er nach Aufstellung jenes Unterschieds zwischen Impressionen und Ideen ohne weiteres fort, — daß es ein Princip der Verknüpfung zwischen den verschiedenen Gedanken oder Ideen giebt, und daß sie sich bei ihrer Erscheinung vor dem Gedächtniß oder der Imagination, in einer gewissen Ordnung und Regelmäßigkeit gegenseitig einführen (Essays II, 23. Ueb. d. menschl. Nat. I, 37.). Die Principien, wonach dies geschieht, sind vornehmlich folgende drei: 1) die Aehnlichkeit, 2) das Neben- und Nacheinander in Raum und Zeit, und 3) das Verhältniß von Ursache und Wirkung (Ueb. d. m. N. I, 38. Ess. II, 24.). Diese Begriffe sind indeß selbst nur die Wirkungen jener Vergesellschaftung, jener «Anziehungskraft» der Ideen unter einander, von der die Ursachen eben so unbekannt sind und in den ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur sich verbergen, als die Wirkungen klar zu Tage liegen. Aus jener Association der Ideen ergeben sich nämlich die wichtigsten zusammengesetzten Begriffe, welche die gewöhnlichen Gegenstände unserer Meinungen sind, und die man unter die Rubriken: Verhältnisse, Beschaffenheiten (modi) und Substanzen zusammenfassen kann (Ueb. d. m. N. I, 42 f.). Die Modi und die Substanzen fallen indessen in Wahrheit in Eins zusammen. Die Substanz ist in der That nur der Complex der einzelnen Eigenschaften, und wir unterscheiden den Begriff jener von diesen nur, indem wir letztere einem unbekannten, erdichteten Etwas zuschreiben, dem sie inhäriren sollen, oder indem wir wenigstens nur voraussetzen, daß die Eigenschaften fest und unzertrennlich durch gemeinschaftliche Gränzen (Contiguität) oder durch ursächliche Verknüpfung untereinander verbunden seyen (Ebd. S. 48 f.). Weit wichtiger sind die Verhältnisse oder Verhältnißbegriffe. Das Wort «Verhältniß» bedeutet entweder die Beschaffenheit, vermöge deren zwei Begriffe in der Imagination mit einander verknüpft sind und in Folge jener Anziehungskraft sich gegenseitig hervorrufen; oder den besondern Umstand, vermöge dessen wir uns, selbst bei einer willkührlichen Verknüpfung zweier Begriffe in der Phantasie, doch berechtigt glauben, sie mit einander zu vergleichen. Solcher Grund-

verhältniſſe giebt es ſieben: 1) Aehnlichkeit, 2) Identität, 3) Raum und Zeit, 4) Größe und Zahl, 5) Verſchiedenheit des Grades ähnlicher Qualitäten, 6) Widerſtreit (Contraſt), und 7) Urſache und Wirkung (Ebd. S. 43—47.). — Hier alſo finden ſich, wie jeder von ſelbſt ſieht, jene Fundamentalbegriffe, welche nach Hume die Principien der Ideenaſſociation ſeyn ſollten, als Producte der Ideenaſſociation wieder.*)

Dieſe ſieben Grundverhältniſſe nun laſſen ſich in zwei verſchiedene Klaſſen unterſcheiden: 1) in ſolche, welche ganz von den Begriffen, die wir unter einander vergleichen, abhängig ſind, und 2) in ſolche, die verändert werden können, ohne daß eine Veränderung in den Begriffen ſelbſt vorgeht. Zur erſten Klaſſe gehören die vier Verhältniſſe der Aehnlichkeit, des Widerſtreits, der qualitativen Gradverſchiedenheit, und die Proportionen der Zahlen oder Größen. Nur ſie gewähren eine ſichere Erkenntniß: denn bei ihnen verknüpfen wir nur, was uns in der Erfahrung, in den Ideen und deren Impreſſionen ſelbſt, unmittelbar gegeben iſt, und alle auf ihnen ruhenden Schlüſſe ſind bloße analytiſche Urtheile. Von ihnen gehören indeß die drei erſten ganz in das Gebiet der ſinnlichen Anſchauung, und mithin bleibt nur das letzte, welches Gegenſtand der Mathematik iſt, als Objekt wiſſenſchaftlicher Erkennt-

*) Es iſt einleuchtend, daß ſich H. damit in einen Widerſpruch verwickelt: denn was Princip der geiſtigen, die Ideen verknüpfenden Thätigkeit ſeyn ſoll, kann nicht zugleich erſt Reſultat eben dieſer Thätigkeit ſeyn. In den Essays läßt er daher auch dieſe ganze Erörterung weg. Allein damit iſt die Schwierigkeit, auf die ſeine Theorie hier ſtößt, nicht gehoben, ſondern nur verſchwiegen. Denn es fragt ſich nun: Wie kommt denn der Geiſt zu jenen Begriffen, welche die Principien der Ideenaſſociation ſeyn ſollen, wenn nicht ſelbſt durch Ideenaſſociation? Wie kann ich den Begriff der Aehnlichkeit gewinnen, wenn nicht durch Vergleichung zweier (oder mehrerer) Dinge unter einander, d. h. wenn nicht durch Verknüpfung dieſer Ideen unter einander? — Dieſe Verknüpfung, aus der erſt der Begriff der Aehnlichkeit und weiter die andern Principien der Ideenaſſociation ſich ergeben, iſt entweder ganz principlos, ein grundloſes, willkührliches, zufälliges Thun des Geiſtes, — aus welchem aber nimmermehr feſte, beſtimmte Principien hervorgehen können, — oder es offenbart ſich in ihr, in dieſem Zuſammendenken des Zuſammengehörigen, ein urſprüngliches Denkgeſetz, das der Geiſt zunächſt unwillkührlich und unbewußt befolgt, und das nur ein Moment der immanenten Denknothwendigkeit ſeyn kann. — Schon hier alſo zeigt ſich, daß Hume's ganze Theorie im Grunde auf die immanente Denknothwendigkeit zurückweiſt, wie dies im Folgenden näher dargethan werden ſoll.

niß übrig [d. h. die Mathematik ist die einzige wirkliche Wissenschaft] (Ebd. S. 145 ff.). — Der zweiten Klasse gehören die drei Verhältnisse der Identität, des Raums und der Zeit, und der Ursache und Wirkung an. Von ihnen fallen indeß wiederum die beiden ersten insofern in das Gebiet der Sinne, als die Beobachtungen, die vermittelst ihrer möglich werden, keiner Anstrengung des Verstandes bedürfen; sie brauchen daher auch nicht als Vernunfthandlungen betrachtet zu werden. Wo uns aber diese beiden ersten Verhältnisse Etwas über die Sinne oder über den gegebenen Begriff Hinausgehendes lehren, da gehen sie offenbar auf das Verhältniß der Ursache und Wirkung zurück. In dem Begriffe der Objekte selbst nämlich findet sich nichts, warum sie stets von einander entfernt oder einander nahe seyn müßten: finden wir daher in der Erfahrung, daß ihr Verhältniß in dieser Beziehung (auf Raum und Zeit) unveränderlich sey, so schließen wir auf eine geheime Ursache davon. Eben so findet sich in den Objekten selbst nichts, warum sie sich selbst gleich oder ähnlich bleiben müßten: zeigt sich daher bei mehrfacher, zu verschiedenen Zeiten wiederholter Beobachtung eine solche vollkommene Aehnlichkeit, so untersuchen wir wiederum, ob dieselbe dieser Art von Objekten natürlich sey, oder von irgend einer Ursache herrühre (Ebd. S. 153 f.). So ist es also in der That nur das Verhältniß von Ursache und Wirkung, das uns etwas über die Sinne Hinausgehendes, Realitäten und Dinge kennen lehrt, die wir weder sehen noch fühlen ꝛc. (Ebd. S. 155. Ess. II, 30.).

Untersuchen wir nun näher, wie wir zu dem Begriffe von Ursache und Wirkung, dem einzigen, der so erstaunend wichtige Folgen hat, kommen; so fragt es sich vor Allem, auf welche Impression er sich zurückführen lasse? Auf die Impression einer besondern Qualität oder Beschaffenheit der Objekte selbst offenbar nicht: in letzteren findet sich durchaus nichts, keine Bestimmung, keine Eigenschaft, die wir mit dem Namen der Ursache bezeichnen könnten, und welche von allen wir auch dafür ansehen möchten, immer bieten sich Objekte dar, die diese Eigenschaft nicht besitzen, und doch unter den Begriff der Ursache und Wirkung fallen. Der Begriff der Causalverknüpfung muß also von irgend einem Verhältnisse unter den Dingen herkommen. Und in der That zeigt sich auch sogleich, daß alle Dinge, die als Ursachen oder Wirkungen betrachtet werden, einerseits immer (unmittelbar oder

vermittelſt einer zuſammenhängenden Folge von Urſachen und Wirkungen) einander berühren, andrerſeits ſtets das Eine das Prius des Andern iſt, d. h. daß ſie ſtets in Verbindung mit einander, und näher in dem Verhältniß der Contiguität und Succeſſion zu einander ſtehen (Ebd. S. 156 ff. 182. Ess. II, 28 f. 35 f.). Da nun der Glaube, daß eine Sache wirklich exiſtire, nur auf der größeren Lebhaftigkeit unſerer Vorſtellung von ihr beruht (Ebd. S. 193. 197. 200. Ess. II, 53 f.), und die größere Lebhaftigkeit der Einen auch die übrigen mit ihm in Verhältniß ſtehenden Vorſtellungen lebhafter macht; ſo wird die Gewohnheit, die Eine Vorſtellung immer in Verbindung mit der andern zu ſehen, bewirken, daß wenn die erſte (die Urſache) durch eine gegenwärtige Impreſſion uns beſonders lebhaft vorſchwebt, wir uns auch die zweite (die Wirkung) lebhafter vorſtellen, und das Daſeyn des Gegenſtandes, den ſie vorſtellt, ebenfalls vorausſetzen (Ebd. S. 205 ff. 212. 235 f. Ess. II, 48. 53 ff. 59.)

Allein, fährt H. fort, mit jenen Beſtimmungen der beſtändigen Verbindung, der Contiguität und Succeſſion, den einzigen Impreſſionen, die wir von den Dingen als Urſachen und Wirkungen haben, iſt der Begriff der Cauſalverknüpfung noch nicht erſchöpft: es fehlen vielmehr noch die beiden Momente der Kraft oder Wirkſamkeit, und der Nothwendigkeit oder nothwendigen Verknüpfung. Von beiden, wenn ſie den Objekten ſelbſt zukommen ſollen, haben wir keinen Begriff, weil wir keine Impreſſion davon haben. A priori laſſen ſie ſich ſchlechterdings nicht formiren; an den Dingen ſelbſt aber bemerken wir nichts, das wir Kraft oder Wirkſamkeit nennen könnten (Ebd. S. 314 ff. 318 ff. Ess. II, 68 f.). Auch unſer Wille hat eben ſo wenig eine verſtändliche Verknüpfung mit ſeinen Wirkungen als irgend eine materielle Urſache mit den ihrigen: wir erkennen und begreifen den Zuſammenhang zwiſchen einem Akte unſers Willens und einer Bewegung unſers Körpers eben ſo wenig als die Herrſchaft des Willens über unſer Gemüth (Ebd. S. 321. Ess. II, 70 f. 73.). Und da wir auch den Begriff der Gottheit nur vermittelſt irgend welcher Impreſſionen haben können, keine Impreſſion aber «eine Kraft oder Wirkſamkeit in ſich enthält», ſo iſt es eben ſo unmöglich, ein ſolches thätiges Princip in der Gottheit zu entdecken oder ſich einzubilden, als in unſerm Willen oder in irgend einem andern Dinge (Ebd. S. 319. Ess. II, 78.). Daſſelbe gilt von dem Begriffe

der Nothwendigkeit [den Hume, ohne es ausdrücklich zu ſagen, als gleichbedeutend mit dem der Kraft behandelt]. Da es alſo keine Impreſſion der Sinne [d. h. keine Qualität in den vorgeſtellten Objekten] giebt, durch welche die geſuchten Begriffe entſtehen könnten, ſo müſſen ſie von einer innern Impreſſion oder einer Impreſſion der Reflexion herkommen. Nun giebt es aber auch keine ſolche, die eine Beziehung zu den geſuchten Begriffen hätte, außer die von der Gewohnheit hervorgebrachte Neigung oder Beſtimmung des Geiſtes, von dem Begriffe des Einen Dinges zu der Vorſtellung desjenigen andern Dinges überzugehen, welches das erſte gewöhnlich begleitet. Dies iſt alſo das Weſen der Nothwendigkeit, der Kraft und Wirkſamkeit, — d. h. ſie iſt etwas, «das blos in den Subjekten, gar nicht in den Dingen ſelbſt oder den Objekten exiſtirt» (Ebd. S. 330. Ess. II, 80 f. 88.).

Mit dieſem Reſultate der Humeſchen Unterſuchung iſt der Skepticismus unmittelbar gegeben. Denn iſt der Begriff von Urſache und Wirkung, von Kraft und Nothwendigkeit, durchaus nichts Objektives, ſondern eine blos ſubjektive Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes, ſo kann auch von einem objektiven Cauſalnexus zwiſchen unſern Wahrnehmungen (Vorſtellungen — Ideen) und den äußern Gegenſtänden derſelben, von einer objektiven Beziehung zwiſchen jenen und dieſen, nicht die Rede ſeyn. Die Impreſſionen — ein Ausdruck, der nach dieſem Reſultate offenbar unglücklich gewählt iſt, da er gerade eine Kraft in den Objekten, ſich der Seele einzudrücken, einen Cauſalnexus andeutet, — ſind weder von den Dingen verurſachte Eindrücke, oder Abbilder derſelben, noch mit den Objekten objektiv verknüpft; ſondern, wenn wir ſie ſo anſehen, ſo iſt dies nur eine ſubjektive Beſtimmung unſers Geiſtes. Ja es läßt ſich, wie H. ausdrücklich anerkennt (Ebd. S. 416 ff. 511 ff. Ess. II, 162 ff.), nicht ausmachen, ob es überhaupt reale Dinge außerhalb unſerer Impreſſionen und Vorſtellungen giebt. Denn wir haben ja nur Impreſſionen, und eine Impreſſion von einem Objekte außerhalb aller Impreſſion iſt eine contradictio in adjecto. Das Princip des Empirismus iſt alſo vernichtet. Und da die angeborenen Ideen im Sinne des Idealismus — d. h. alles aprioriſche Wiſſen, ſofern es über die Objekte als ſolche etwas auszuſagen ſich unterfängt, — ebenfalls eine längſt abgethane Illuſion ſeyn ſoll, ſo bleibt nur ein ſubjektives

Wiſſen, ſubjektive Meinungen oder Beſtimmungen (im doppelten Sinne als Beſtimmtheit und active Beſtimmung) übrig.

Hume will zwar kein Skeptiker im engern, eigentlichen Sinne ſeyn. Er ſieht ein, daß der principielle, conſequent durchgeführte Skepticismus eine contradictio in adjecto oder die reine ſich ſelbſt aufhebende Negation iſt. «Wie irgend eine klare, diſtinkte Idee, bemerkt er ſcharfſinnig, zugleich ihr ſelbſt oder einer andern klaren Idee widerſprechende Momente enthalten könne, iſt abſolut unbegreiflich und ſo abſurd als möglich. Es giebt daher Nichts, das mehr Skepticismus, mehr Zweifel und Bedenklichkeiten gegen ſich erweckt, als der reine Skepticismus, der ſelbſt die mathematiſchen Sätze und Folgerungen beſtreitet» (Ess. II, 168.). Er nennt daher die Skeptiker eine «phantaſtiſche Sekte», und behauptet, daß es im Grunde keinen reinen Sceptiker gebe noch je gegeben habe. Denn «die Natur habe uns durch eine abſolute und unvermeidliche Nothwendigkeit eben ſo wohl zum Urtheilen als zum Athmen und Fühlen beſtimmt, und wir können uns eben ſo wenig enthalten, gewiſſe Dinge — — uns lebhafter und ſtärker vorzuſtellen (und damit an ihre Exiſtenz zu glauben), als wir es verhindern können, im wachen Zuſtande zu denken und bei offenen Augen zu ſehen.» Er zeigt ſogar von ſeiner Grundanſicht aus, woher es komme, daß der Menſch, trotz der Ungewißheit und Zweifel, in die ihn die Reflexion ſtürze, doch das Glauben und Ueberzeugtſeyn nicht laſſen könne. Dies habe nämlich keinen andern Grund, als daß Glauben und Ueberzeugung «mehr eine Handlung des ſinnlichen als des denkenden Theils unſerer Natur ſey (Ueb. d. m. N. I, 369. ff. 518 f. Ess. II, 159. 169 f.). Allein mit Allem, was H. gegen den Skepticismus ſagt, erkennt er doch nur an, daß derſelbe ſubjektiv, als dauernder Gemüthszuſtand einer abſtrakten Zweifelhaftigkeit, Ueberzeugungs- und Urtheilsloſigkeit unnatürlich, pſychologiſch und praktiſch unmöglich ſey. Objektiv dagegen, d. h. in Beziehung auf den ſachlichen Erkenntnißinhalt jener Urtheile und Ueberzeugungen, deren wir uns nicht entſchlagen können, iſt und bleibt er principiell dem Skepticismus verfallen.

In ſeinem früheren Werke bekennt er ſich zuletzt auch ausdrücklich dazu. Da zeigt er, wie am Ende alles menſchliche Wiſſen ſich in bloße Wahrſcheinlichkeit auflöſe: ſelbſt der Mathematiker werde von der Richtigkeit ſeiner Demonſtrationen und Rech-

nungen nur dadurch überzeugt, daß er immer wieder daſſelbe Reſultat finde und eine Anzahl Andrer ihm beiſtimmen; ſein Wiſſen beruhe ebenfalls nur auf Erfahrung, und unterſcheide ſich von allem andern Wiſſen nur durch den höheren Grad der Wahrſcheinlichkeit, d. h. durch die größere Anzahl übereinſtimmender Fälle. Die ſ. g. Gewißheit ſey daher keineswegs durch eine beſtimmte Gränze von der bloßen Wahrſcheinlichkeit geſchieden, ſondern gehe eben ſo unmerklich in letztere über, als dieſe durch die Abnahme ihrer Grade ſich in Ungewißheit verliere (Ueb. d. m. R. I, 364. 366.). Ja er giebt ſogar ſchließlich zu verſtehen, daß Gewißheit und Ungewißheit, Glauben und Zweifeln nur von der momentanen Stimmung oder Neigung abhängig ſey. Folge man dem Hange zum Reflektiren, Meditiren, Speculiren, ſo wirke die Anſchauung der mannichfaltigen Widerſprüche und Unvollkommenheiten der menſchlichen Vernunft ſo ſtark, daß man bereit ſey, alle Ueberzeugung und Vernunfterkenntniß zu verwerfen; überlaſſe man ſich dagegen dem praktiſchen Leben mit ſeinen Zerſtreuungen und lebhaften Sinneneindrücken, ſo verwiſchen ſich jene «Chimären» der Speculation allmälig ganz, und das Speculiren komme Einem ſo kalt, ſo gezwungen, ſo lächerlich vor, daß man ſich kaum entſchließen könne, ſich weiter damit zu beſchäftigen. Ein wahrer Skeptiker werde daher eben ſo wohl ein Mißtrauen in ſeine philoſophiſchen Zweifel als in ſeine philoſophiſchen Ueberzeugungen ſetzen, und einen guten Grund, der ſich ihm darbiete und ihm in dieſer oder jener Rückſicht Befriedigung ſchaffen könne, nie von ſich weiſen. Es ſey im Gegentheil nicht nur erlaubt, bei den gründlichſten philoſophiſchen Unterſuchungen, unbeſchadet unſerer ſkeptiſchen Principien, überhaupt unſerer Neigung zu folgen, ſondern wir müſſen uns ſogar der Leitung desjenigen Hanges überlaſſen, der uns bei gewiſſen Stücken dem Poſitiven und Gewiſſen geneigt macht, je nach dem Lichte, in welchem wir dieſen oder jenen beſondern Fall anſehen (Ebend. S. 518 f. 527.). —

In den Essays dagegen möchte H. gern einen Unterſchied machen zwiſchen einem «mäßigen» (mitigated) Skepticismus und dem eigentlichen Pyrrhonismus oder dem ausſchweifenden Skepticismus. Letzterer ſoll abſurd, nutzlos, ſchädlich, dem philoſophiſchen Räſonnement zwar unwiderleglich, aber vor der Natur und dem praktiſchen Leben unhaltbar, ja im Gebiete der Moral auch

theoretiſch leicht aus dem Felde zu ſchlagen ſeyn. Jener dagegen, obwohl er aus dem Pyrrhonismus ſelbſt hervorgehe, wenn deſſen unterſchiedsloſes Zweifeln einigermaßen durch Ueberlegung und praktiſchen Sinn oder geſunden Menſchenverſtand (common sense) corrigirt werde, habe ſeine Währung und ſeinen Nutzen darin, daß er nicht nur die gemeine, gedankenloſe Sicherheit, das Selbſtvertrauen und den Hochmuth der menſchlichen Ueberzeugung breche, ſondern namentlich unſere Forſchung auf die der engbegränzten Capacität des menſchlichen Verſtandes angemeſſenſten Gegenſtände einſchränke. Die einzigen Objekte des abſtrakten oder demonſtrativen Wiſſens ſeyen aber Quantität und Zahl; alles Andre ſey matter of fact and existence, Sache der Erfahrung, könne ſo oder anders ſeyn und daher nur durch eine möglichſt große Anzahl von Experimenten gegen den Zweifel ſicher geſtellt werden. Nach dieſen beiden Seiten hin müſſe daher der menſchliche Geiſt ſeine Forſchung richten. «Nehmen wir alſo aus unſern Bibliotheken irgend ein Werk, z. B. der Theologie oder Schul-Metaphyſik in die Hand, ſo laßt uns fragen: Enthält es abſtrakte Erörterungen über Quantität oder Zahl? Nein. Enthält es auf Erfahrung geſtützte Erörterungen über Thatſachen? Nein. Fort mit ihm in's Feuer! denn es kann nur Sophiſtereien und Illuſionen enthalten» (Ess. II, 168 f. 171 ff. 175. 203.). — Damit lenkt H. in den Empirismus, von dem er ausging, wieder ein. Allein es iſt einleuchtend, daß der menſchliche Geiſt, wenn er nicht jener natürlichen Neigung zum Glauben und Urtheilen oder dem ſ. g. common sense folgt, ſondern über ſein Wiſſen und Erkennen ſich Rechenſchaft giebt, nach Hume's eignen Principien und Reſultaten weder der mathematiſchen noch irgend einer empiriſchen Erkenntniß Glauben ſchenken kann. Hume widerſpricht vielmehr offenbar ſich ſelbſt, wenn er einerſeits anerkennt, daß theoretiſch, d. h. gerade kraft der von ihm ſelbſt entwickelten Theorie des Cauſalitätsbegriffs, der Skeptiker unbeſiegbar ſey (Ebd. p. 169.); und wenn er doch andrerſeits den eigentlichen Skepticismus verwirft. Will man dieſe beiden Behauptungen mit einander vereinigen, ſo bleibt kein andrer Weg übrig, als mit H. ſelbſt in der oben angeführten Stelle ſeiner früheren Schrift zu behaupten: der Skepticismus habe ſeine Stätte nur im Gebiete des Erkennens, und auch hier ſeyen Gewißheit und Ungewißheit, Glauben und Zweifeln, theils von der jeweiligen Stimmung und Neigung, theils von dem be-

ſondern Falle und dem Geſichtspunkte, aus dem wir ihn juſt betrachten, abhängig.

Damit hat nun aber H. gerade das Extrem des Skepticismus erreicht, und nicht nur einen Schritt über die antike Bildungsſtufe deſſelben hinausgethan, ſondern man kann ſagen, den Begriff des Skepticismus vollendet: denn gerade indem er behauptet, daß der Menſch ſeiner Natur nach des Glaubens und Ueberzeugtſeyns ſich eben ſo wenig entſchlagen könne, als er andrerſeits im Stande ſey, zu voller, ruhiger Gewißheit zu gelangen, daß er vielmehr ſobald er einen Blick der Reflexion auf ſein vermeintliches Wiſſen werfe, nothwendig irre daran werde und dem Zweifel verfalle, — macht er die menſchliche Natur ſelbſt zum geborenen Skeptiker. Dieſes Schwanken zwiſchen Gewißheit und Ungewißheit, dieſer endloſe Kampf zwiſchen Dogmatismus und Skepticismus, die ſich eben ſo wenig zu beſiegen als vom Streite abzulaſſen vermögen, wäre in der That der Triumpf des Skepticismus*). Denn der Zweifel iſt ja nicht die reine Negation aller Gewißheit und alles Wiſſens, — was ſchlechthin ungewiß iſt, daran zweifele ich nicht, davon weiß ich vielmehr, daß ich es nicht weiß, — ſondern gerade das Schweben und Schwanken zwiſchen Gewißheit und Ungewißheit. Indem der antike Skepticismus jenes dogmatiſche Element in der menſchlichen Natur nicht ausdrücklich anerkannte, ſondern ſein Princip dadurch bewies, daß er zeigte, wie von jeder Meinung ſich ihr Gegentheil eben ſo plau-

*) Dies behauptet H. ausdrücklich in ſeinen erſt nach ſeinem Tode herausgekommenen Dialogues concerning natural religion. Hier giebt er ſogar auch in theoretiſcher Beziehung eine Nothwendigkeit des Denkens zu, welche faſt unwiderſtehlich zu gewiſſen Reſultaten hinführe, und nur gewiſſe Schwierigkeiten in den zu erklärenden Gegenſtänden und Problemen nicht zu löſen vermöge. Der Dogmatiker achte mehr auf die allgemeine Denknothwendigkeit, der Skeptiker dagegen werde mehr von dem Gefühle dieſer Schwierigkeiten in den einzelnen Problemen gedrückt. Indem ſich jedoch dies Mehr oder Minder nicht in einen beſtimmten Begriff faſſen laſſe, ſo ſey ein Fluktuiren, ein theilweiſes Uebergehen von dogmatiſcher zu ſkeptiſcher Geſinnung und umgekehrt, nicht zu vermeiden. Aber eben dieſe Unentſchiedenheit, das Unvermögen, zu einem definitiven Abſchluſſe über die wichtigſten Fragen zu gelangen, ſey der Triumpf des Skepticismus. — Da mir dieſe Schrift H's. nicht zu Gebote ſteht, ſo verweiſe ich wegen der angef. Stelle auf J. H. Fichte's Beiträge zur Charakteriſtik der neueren Philoſ. 2te Ausg. S. 182 f.

ſibel machen laſſe, d. h. indem er die reine Ungewißheit behauptete, widerſprach er nicht nur ſeinem Principe, ſondern vernichtete im Siege über den Gegner ſich ſelbſt. Denn iſt der Dogmatismus völlig aus dem Felde geſchlagen, weiß ich, daß ſchlechthin Nichts gewiß und zu wiſſen iſt, ſo bin ich nicht mehr ungewiß: das Fragen und Forſchen, das Meinen und Behaupten hört auf, — der Reſt iſt Schweigen. Soll aber die Ungewißheit ſelbſt wieder ungewiß ſeyn, ſo tritt der erſte Anfang, die Frage, ob der menſchliche Geiſt der Erkenntniß der Wahrheit fähig ſey, wieder ein; der Skepticismus iſt im Kreiſe herumgegangen, und zu ſeinem Ausgangspunkte zurückgekehrt; er iſt nicht mehr principieller Skepticismus, ſondern jene Skepſis, welche der Anfang aller Philoſophie iſt. Dieſen Cirkel, dieſen Widerſpruch vermeidet Hume, indem er ein Reſultat gewinnt, wonach jenes Schweben zwiſchen Dogmatismus und Skepticismus und damit der eigentliche Zweifel der menſchlichen Natur ſelbſt angehört, ja ganz eigentlich das Weſen derſelben nach der erkennenden Seite hin ausmacht. —

Hume's Skepticismus iſt indeß auch ſchon darum von hoher Bedeutung, weil er den Heerführer aller Empiriſten, gerade indem er von deſſen eignem Principe ausgeht und es conſequent durchführt, aufs Haupt geſchlagen hat. Nur Schade, daß er gerade in dieſer Widerlegung des einſeitigen Empirismus zugleich ſich ſelbſt widerlegt. Giebt es nämlich keinen objektiven Cauſalnexus und damit überhaupt keine erkennbare Verknüpfung zwiſchen den Impreſſionen und den äußern Dingen, — denn wir haben von einer ſolchen keine Impreſſion, — kann vielmehr von der realen Exiſtenz äußerlicher Dinge gar nicht die Rede ſeyn, — denn eine Impreſſion von einem Dinge außerhalb aller Impreſſion iſt ohne die Realität des Cauſalbegriffes eine contradictio in adjecto; — ſo kann auch von einem Unterſchiede zwiſchen äußern und innern Impreſſionen, oder Perceptionen des äußern und inneren Sinnes nicht die Rede ſeyn: alle Impreſſionen ſind ſich in dieſer Beziehung völlig gleich. Nun ſoll aber gleichwohl der Cauſalitätsbegriff auf einer innern, ſubjektiven Impreſſion beruhen, nämlich auf der durch die Gewohnheit «hervorgebrachten» und durch den Geiſt percipirten Neigung, von dem Begriffe des Einen Dinges zu der Vorſtellung eines Andern, mit jenem gewöhnlich verbundenen, überzugehen. Die Gewohnheit alſo iſt die wirkſame Kraft, die thätige Urſache, welche jene Neigung und

damit den Causalitätsbegriff erzeugt. Dies kann consequenter Weise nur behauptet werden, wenn und sofern der Geist eine Impression von dieser Wirksamkeit der Gewohnheit hat. Wir haben also doch eine, wenn auch angeblich nur innere Impression von dem, was wir Kraft oder Wirksamkeit nennen. Da nun aber der Unterschied zwischen äußern und inneren Impressionen wegfällt, und da in dem Begriffe der Gewohnheit diejenige bestimmte Qualität (Impression), die wir Wirksamkeit oder Ursächlichkeit nennen könnten, sich eben so wenig nachweisen läßt als in den Begriffen der s. g. äußern Dinge; so ist nicht einzusehen, warum nicht auch letzteren selbst oder deren Impressionen dieses mystische Ingredienz, dessen Wesen sich nun einmal nicht näher bestimmen läßt, zukommen solle. Mit andern Worten: H. widerspricht sich selber, indem er behauptet, alle Begriffe müßten sich auf bestimmte Impressionen zurückführen lassen, und doch zugleich mit dem Begriffe der Gewohnheit den Begriff der ursächlichen Kraft und Wirksamkeit verbindet, ohne letzteren aus einer bestimmten Impression herleiten zu können; er widerspricht sich selbst, indem er der Gewohnheit dasjenige bereits beilegt, das erst vermittelst ihrer im Geiste entstehen soll. Consequenter Weise kann H. nur behaupten: der menschliche Geist finde (percipire) in sich den Hang, die Neigung oder Bestimmung, nicht nur von dem Begriffe des Einen Dinges zur Vorstellung eines mit jenem gewöhnlich verknüpften Andern überzugehen, sondern auch diesen Uebergang als einen objektiven, und damit die Existenz des Einen Dinges als abhängig von der des andern anzusehen. Daß diese Neigung durch die Gewohnheit oder durch irgend Etwas Andres hervorgebracht werde, kann H. unmöglich behaupten, ohne sein eignes Princip zu durchbrechen.

Ist nun aber sonach diese Neigung nicht durch die Gewohnheit, d. h. nicht durch wiederholte Impressionen derselben Art, erst erzeugt, sondern eine unmittelbare, ursprüngliche Bestimmung des Geistes, so ist sie offenbar eine Manifestation der im Denken (in der Thätigkeit des Geistes) immanenten Denknothwendigkeit, d. h. der Causalitätsbegriff, indem er aus dieser immanenten Denknothwendigkeit hervorgeht, ist eine apriorische Idee*). — Gesetzt aber auch, die Gewohnheit bewirke

*) H. bestreitet dies zwar ausdrücklich. Er behauptet, daß der Satz: jedes Ding, das einen Anfang hat, müsse auch eine Ursache haben, auf keiner

erſt jene Neigung; ſo müßte doch eben dieſe Wirkſamkeit als eine urſprüngliche, ſeiner Natur anhaftende, angeborene Thätigkeit des Geiſtes betrachtet werden, die unwillkührlich ihn beſtimmt, mit innerer Nothwendigkeit in ihm wirkſam iſt. Der Cauſalitätsbegriff würde alſo zuletzt doch auf einer urſprünglichen, unwillkührlich wirkenden Thätigkeit des Geiſtes beruhen, d. h. ſich als Produkt der im Denken immanenten Denknothwendigkeit ausweiſen. Damit aber hätten wir einen Begriff, der auf keiner Impreſſion beruht, und der Humeſche Fundamental-Satz wäre umgeſtoßen.

Dieſelbe immanente Denknothwendigkeit durchzieht im Grunde als Princip und Agens Hume's ganze Erörterung. Denn daß das Wiſſen aller Menſchen auf den ſ. g. Impreſſionen beruhe, dieſe allgemeine Begriffsbeſtimmung des menſchlichen Geiſtes, kann nicht wiederum von einer Impreſſion herrühren, da H. ſelbſt anerkennt, daß die Impreſſionen nur das Einzelne, Beſtimmte, Individuelle zu ihrem Inhalte haben. Wenn nichtsdeſtoweniger der menſchliche Geiſt ſich veranlaßt findet, diejenige Beſchaffenheit, die er in einer Anzahl ähnlicher Dinge ſtets wahrgenommen hat, bei allen Dingen derſelben Art vorauszuſetzen und ſo zur allge-

---

Denknothwendigkeit beruhe, oder — wie wir ſagen würden — kein analytiſches Urtheil a priori ſey, daß es vielmehr an ſich ſehr wohl denkbar ſey, daß ein Ding ohne alle Urſache zur Exiſtenz kommen könne. Er widerlegt richtig und ſcharfſinnig den Einwurf, daß dann das Ding ſeine eigne Urſache oder Nichts ſeine Urſache ſeyn müßte. Denn in dieſen und ähnlichen Einwürfen werde immer gerade der beſtrittene Satz, daß es überhaupt eine Urſache geben müſſe, als wahr und nothwendig vorausgeſetzt (Ueb. d. menſchl. Nat. I, 163 f. 166 f.). Allein H. überſieht, daß der Begriff des Anfangs, eines anfangenden Dinges, allerdings den Begriff der Urſächlichkeit involvirt. Denn Anfangen drückt eine Thätigkeit, eine Bewegung aus; es iſt begrifflich die Aufhebung des Nichtſeyns (Andersſeyns): das Ding, das anfängt zu ſeyn, negirt damit entweder durch ſeine eigne oder durch die Thätigkeit eines Andern ſein bisheriges Nichtſeyn. Ohne dieſe Thätigkeit oder ohne dieſe Bewegung des Uebergangs aus dem Nichtſeyn zum Seyn läßt ſich der Begriff des anfangenden Seyns von dem des reinen, ruhigen anfangsloſen Seyns durchaus nicht unterſcheiden. Die Aufhebung des Nichtſeyns oder jene Bewegung des Uebergangs iſt mithin die Urſache, das damit erſt geſetzte Seyn die Wirkung, d. h. jedes Ding das anfängt, hat als ſolches ſeinem Begriffe nach ſeine Urſache an der ſein Nichtſeyn aufhebenden Thätigkeit oder Bewegung: der beſtrittene Satz iſt mithin allerdings ein analytiſches Urtheil a priori, ſchlechthin denknothwendig.

meinen Qualität zu erheben; wenn H. ſelbſt keinen Anſtand nimmt, das, was er durch Beobachtung ſeiner ſelbſt von der Natur ſeines Wiſſens entdeckt hat, von dem Wiſſen aller Menſchen zu prädiciren; ſo kann dies nach Hume's eigenen Principien wiederum nur auf einer urſprünglichen Neigung oder Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes beruhen, d. h. auch darin manifeſtirt ſich eine urſprüngliche Thätigkeit deſſelben, die, da ſie durchaus unwillkührlich und unwiderſtehlich wirkt, von einer innern Nothwendigkeit durchdrungen erſcheint. Auch der erſte Ausgangspunkt, das Fundament der Humeſchen Unterſuchung, iſt alſo weſentlich ein Produkt der Denkthätigkeit und ihrer immenenten Nothwendigkeit. Aber auch alle ferneren Thatſachen, alle folgenden Mittelglieder der Deduction, die ſich nicht unmittelbar aus ſeinem Fundamental-Satze ergeben, kann H. nur durch die Behauptung einführen: es ſey allgemein angenommen, universally allowed, universally aknowledged etc., Phraſen, die daher in ſeinen Schriften ſehr oft ſich wiederholen. Alle Folgerungen endlich, die er aus ſolchen allgemein anerkannten Sätzen zieht, können, wie ſchon oft erinnert worden, nur Folgerungen heißen, nur gültig und verbindlich ſeyn, unter der Vorausſetzung einer in allem menſchlichen Denken immanenten Denknothwendigkeit. Ja H. geht ſogar aus eignem Antriebe noch einen Schritt weiter, indem er den Satz aufſtellt, daß was ſeinem Begriffe nach exiſtiren könne, auch ſicherlich wirklich exiſtire, ſobald das Gegentheil widerſprechend, unmöglich ſey (Ueb. die menſchl. Nat. I, 90.), d. h. daß das Denknothwendige, deſſen Gegentheil ſich ſelbſt widerſpricht, auch wirklich ſey, die Nothwendigkeit des Denkens die des Seyns involvire. —

In Wahrheit alſo hat auch Humes Skepticismus die Denknothwendigkeit zu ſeiner Vorausſetzung; und ſtatt von dem Satze auszugehen: Alles Wiſſen beruht auf Impreſſionen, mußte er vielmehr mit dem Beweiſe beginnen, alles Wiſſen ſey von der im Denken immanenten Denknothwendigkeit abhängig. Denn jener Satz hängt ſelbſt von dieſem ab.

Daſſelbe gilt von allem Skepticismus. Soll es eine allgemeine Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes ſeyn, daß all ſein Wiſſen nur ſubjektive Meinung, ohne alle Gewißheit und Wahrheit iſt, ſoll dieſe Behauptung ſelbſt allgemeingültig ſeyn, ſo muß ſie als denknothwendig aus dem menſchlichen Denken ſich ergeben

und bewieſen werden. Denn ſchon die bloße Widerlegung der entgegengeſetzten Anſicht oder der Beweis (der Griechiſchen Skeptiker), daß von jeder Meinung ſich mit gleichem Rechte ihr Gegentheil behaupten laſſe, und die daraus gezogene Folgerung der völligen Ungewißheit alles menſchlichen Wiſſens, hat die Denknothwendigkeit zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung. — Soll aber jener principale Satz des Skepticismus ſelbſt nur eine particulare, ſubjektive Meinung ohne alle Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ſeyn, ſo verfällt der Skepticismus unwiderbringlich dem ſelbſtmörderiſchen Nihilismus, der, indem er jede beliebige Meinung für gleichberechtigt erklärt, alle in das Nichts des ſich ſelbſt vernichtenden Widerſpruchs auflöſt, eben damit aber ſich ſelbſt zerſtört, indem damit auch ſeine Meinung, daß Alles nur ſubjektive Meinung ſey, in daſſelbe Nichts zerfließt. —

Sonach zeigt ſich dann aber zur Evidenz, daß der principielle Skepticismus an einem unauflöslichen Widerſpruche leidet. Denn er muß entweder behaupten, daß dem Menſchen wenigſtens ſeine eigne Natur ſoweit objektiv erkennbar und von ihm erkannt ſey, um zu der Einſicht zu gelangen, daß alles menſchliche Wiſſen nur ſubjektive Meinung ohne alle objektive Gewißheit und Wahrheit ſey. Damit aber widerſpricht er ſich ſelbſt. Denn kann das einzelne Individuum nicht blos ſich ſelbſt als Individuum, ſondern das allgemein menſchliche Weſen, die Natur aller Menſchen, und damit ein ihm Objektives erkennen, ſo iſt es ein Widerſpruch, die objektive Erkenntniß der ſ. g. äußern Dinge, die zunächſt dem Subjekte ebenfalls nur ein Objektives ſind, zu leugnen. Ueberdies kann auch das Individuum ſich ſelbſt nur erkennen im Unterſchied ſeiner ſelbſt von Anderen, und in der Erkenntniß dieſes Unterſchiedes erkennt es nothwendig dies Andere zugleich mit. — Oder der Skeptiker muß zugeben, daß die von ihm behauptete Ungewißheit alles menſchlichen Wiſſens nur ſeine ſubjektive partikulare Meinung ſey, und eben ſo wenig als alles andre menſchliche Wiſſen und Behaupten auf objektive Berechtigung, Gewißheit, Allgemeingültigkeit Anſpruch habe. Damit aber verfällt er, wie gezeigt, dem reinen Nihilismus, an dem er ſeine eigne Negation hat. —

Indem H. von allgemeingültigen, objektiven Begriffsbeſtimmungen der menſchlichen Natur ausgeht, letztere als objektiv erkennbar vorausſetzt, und doch in Folge des Reſultats ſeiner Un-

terſuchung alle wahre objektive Erkenntniß der Dinge bezweifeln muß, verfällt er demſelben Widerſpruche. Er ſucht ſich ihm zwar dadurch zu entziehen, daß er zugleich im menſchlichen Weſen eine gewiſſe Nöthigung zum Glauben und Ueberzeugtſeyn, und damit die Berechtigung des Dogmatismus dem Skepticismus gegenüber anerkennt. Allein damit verwickelt er ſich nur in einen andern Widerſpruch. Denn iſt es nicht gewiß und erwieſen, daß jene Schwierigkeiten, die den Dogmatismus immer wieder zum Skepticismus hinüberdrängen und ſo jenes beſtändige Fluctuiren zwiſchen beiden hervorrufen ſollen, dem menſchlichen Geiſte überhaupt unlösbar ſind; ſo fallen dieſelben nur in die einzelne Subjektivität oder in den temporär noch unvollkommenen Zuſtand der Wiſſenſchaft, und ihre Löſung wäre von einer beſſeren Zukunft zu erwarten, d. h. ſie würden nur den Gemeinplatz beweiſen, daß das menſchliche Wiſſen im Werden und in der Entwickelung begriffen iſt, keineswegs aber zum Skepticismus berechtigen. Vielmehr leuchtet ein, daß wenn die Unlösbarkeit derſelben nicht gewiß iſt, der Skepticismus auch ſeiner ſelbſt nicht gewiß ſeyn kann; ſeine Ungewißheit wäre damit ſelbſt ungewiß, und der angebliche Skeptiker könnte ſich conſequenterweiſe nur gedrungen fühlen, die Löſung der zurückgebliebenen Schwierigkeiten immer wieder von neuem zu verſuchen. Iſt aber die Unmöglichkeit der Löſung objektiv dargethan, unzweifelhaft, ſo hört die Unentſchiedenheit ebenfalls auf. Die Probleme, deren Unlösbarkeit erwieſen iſt, die Schwierigkeiten, deren Unüberwindlichkeit feſtſteht, ſind keine Probleme mehr: die Gränze zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen wäre vielmehr mit völliger Beſtimmtheit gezogen, und damit jenes Fluctuiren, jener angebliche Triumpf des Skepticismus, aufgehoben. — Sollen aber, wie es nach andern Aeußerungen Humes den Anſchein hat, Dogmatismus und Skepticismus ſich dergeſtalt in das menſchliche Bewußtſeyn theilen, daß jener die praktiſche, dieſer die theoretiſche Seite, jener die Empirie mit der Mathematik, dieſer die Reflexion und Speculation in Beſchlag nähme, ſo wäre der menſchliche Geiſt ſelbſt der ungelöſte Widerſpruch, der Ein und daſſelbe zugleich affirmirt und negirt, glaubt und bezweifelt. Und eine Philoſophie, die zu dieſem Reſultate kommt, dürfte wenigſtens — wie H. gleichwohl thut, — nicht behaupten, daß das Sichwiderſprechende undenkbar und unmöglich ſey (Vergl. Ueb. d. menſchl. Nat. I, 24. 90. Ess. II, 19.). —

Mit Einem Worte: der Skepticismus geht zu Grunde an der von ihm ſelbſt gepredigten Unvereinbarkeit der Subjektivität des Denkens mit der Objektivität des Seyns; oder was daſſelbe iſt, an dem von ihm behaupteten Widerſpruche der allgemeinen Denknothwendigkeit mit den einzelnen Schwierigkeiten der gegebenen Probleme, d. h. mit den Thatſachen der Erſcheinung und des ſubjektiven Bewußtſeyns; oder was wiederum daſſelbe, an dem von ihm ſelbſt für unlösbar erklärten Gegenſatze des Einzelnen und Allgemeinen. Soll die Conſequenz, die er aus dieſem unlösbaren Gegenſatze zieht, irgend Geltung haben, ſo muß wenigſtens dieſer Gegenſatz und ſeine Unlösbarkeit ſelbſt objektiv feſtſtehen, erwieſen, allgemeingültig, und ſomit denknothwendig ſeyn. Allein wie ein unlösbarer Widerſpruch realiter und objektiv beſtehen könne, iſt ſchlechthin unbegreiflich. Das Unbegreifliche aber, das dennoch iſt, erwieſenermaßen iſt, nothwendig iſt, — das Unbegreifliche und doch Nothwendige iſt das eigentliche Weſen des Myſtiſchen. Der Skepticismus ſteht in Wahrheit unbewußt und unwillkührlich auf demſelben Boden mit dem Myſticismus; er iſt im Grunde ſelbſt myſtiſcher Natur, und unterſcheidet ſich von dem principiellen, ſyſtematiſchen Myſticismus nur durch die Conſequenz, die er aus jener Vorausſetzung zieht, oder vielmehr durch die Inconſequenz, mit der er bei der gezogenen Conſequenz ſtehen bleibt, während der Myſticismus conſequent weiter ſchließt. In der That nämlich iſt es ganz conſequent, wenn der Myſtiker (z. B. Pascal) behauptet: da der menſchliche Geiſt durch eigne Kraft jenen Gegenſatz nicht zu löſen, und ſomit zu keinem wahren, objektiven Wiſſen zu gelangen vermöge, da vielmehr den Dogmatiker die unüberwindlichen Schwierigkeiten der gegebenen Probleme, den Skeptiker die innere unwiderſtehliche Denknothwendigkeit gleichermaßen zu Schanden mache, der Nihilismus aber, der ſonach das Reſultat ſeyn würde, ſich ſelbſt und den menſchlichen Geiſt nothwendig zerſtöre; — ſo könne das menſchliche Wiſſen, die Erkenntniß der Wahrheit, nur auf höherer Erleuchtung, auf göttlicher Offenbarung beruhen. — Aus dieſer innern Verwandtſchaft zwiſchen Myſticismus und Skepticismus erklärt es ſich von ſelbſt, wie ſo häufig der myſtiſche (religiöſe) Dogmatismus den Skepticismus zu Hülfe rufen, und Männer von dieſem zu jenem unmittelbar überſpringen, oder auf dem Gebiete der Wiſſen-

ſchaft eben ſo entſchiedene Skeptiker als in der Sphäre der Religion entſchiedene Myſtiker ſeyn konnten. —

Von der andern Seite muß der decidirteſte Skepticismus wenigſtens thatſächlich anerkennen, daß im praktiſchen Leben die Realiſirung ſeines Princips ſchlechthin unmöglich ſey, und jeder Skeptiker nothwendig handeln müſſe, als ſey Alles ſo gewiß und klar, wie es das gemeine empiriſche Bewußtſeyn anzuſehen pflegt. Nach dieſer Seite hin verliert ſich daher der Skepticismus unwillkührlich in den Dogmatismus des geſunden Menſchenverſtandes. Hume iſt mithin ganz conſequent, wenn er zuletzt ſeinen Skepticismus ſelbſt in die Philoſophie des common sense auflöſt, und im Gebiete der Moral nicht nur alle ſkeptiſche Ungewißheit ausſchließt, ſondern ſeine ganze Moralphiloſophie principiell auf die im ſ. g. common life herrſchenden Begriffe und Urtheile baſirt (cf. Essays II, 173 f. 220 f. 226 ff. 263. 319 f.). —

Wo das theoretiſche Intereſſe überwiegt, erhebt ſich demnach der Geiſt, der nun einmal ohne wirkliche oder vermeintliche Erkenntniß der Wahrheit nicht leben kann, aus dem öden, troſtloſen Diesſeit des Skepticismus in das blühende, ſelige Jenſeit des Myſticismus, aus der mühſeligen, fruchtloſen Erforſchung der irdiſchen Dinge zu dem müheloſen, Alles umſonſt ſpendenden, unmittelbaren Verkehre mit Gott, aus der menſchlichen Ohnmacht zur göttlichen Allmacht, die das Ohnmächtige mächtig, das Unfähige fähig, das Unmögliche möglich machen kann. — Wo dagegen die praktiſchen Intereſſen vorherrſchen, da wendet ſich der Geiſt von dem unbrauchbaren, zweck- und nutzloſen Skepticismus (cf. Hume's Ess. II, 169.) ebenfalls ab, giebt lieber alle rein wiſſenſchaftliche Forſchung auf, und wirft ſich dem gedankenloſen Dogmatismus des geſunden Menſchenverſtandes in die Arme.*)

---

*) Daß Hume's Skepticismus nebenher auch jener empiriſtiſch-materialiſtiſchen Richtung, die damals von England nach Frankreich hinüberſprang, obwohl nur mittelbar, in die Hände arbeitet, läßt ſich allerdings nicht läugnen. Von dieſer Seite faßt ihn Erdmann auf, und ſtellt ihn zwiſchen Locke und Condillac. Allein eben ſo gewiß iſt, daß ſich zwiſchen Hume und Condillac hiſtoriſch gar keine Verbindung nachweiſen läßt, und der Lockeſche Empirismus ſich ganz von ſelbſt und ohne Beihülfe des Skepticismus in den Franzöſiſchen Materialismus umſetzen ließ und umgeſetzt hat.

Drittes Kapitel.

Der Mysticismus.

Der philosophische Mysticismus ist der durch den Scepticismus, d. i. durch die Einsicht von der Unmöglichkeit und Nichtigkeit alles blos menschlichen Wissens, hindurchgegangene Dogmatismus. Der Mystiker weiß und erkennt die Wahrheit, sie ist ihm schlechthin nothwendig, so daß er ohne sie nicht leben kann: ihr Besitzthum ist ihm Thatsache des Bewußtseyns, bezeugt durch den Geist. Zugleich aber hat ihn der Skepticismus überzeugt, daß der Mensch an sich derselben unfähig ist. Nicht nur der Inhalt seiner Erkenntniß, sondern dies Erkennen selbst, obwohl es ist, nothwendig ist, ist ihm daher ein Mysterium, ein Wunder. Dies sind seine Prämissen. Die Behauptung, alle wahre Erkenntniß sey göttliche Erleuchtung, Offenbarung, oder unmittelbare, in der Einigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen wurzelnde intellektuelle Anschauung, ist nur eine Folgerung aus diesen Prämissen, nur ein andrer Ausdruck für jenes unbegreifliche Nothwendige und nothwendige Unbegreifliche. Denn der Mensch, der durch sich selbst die Wahrheit nicht erkennen kann, muß sie und ihre Beglaubigung anderswoher empfangen haben; dies Anderswoher, diesen Quell und Grund aller Wahrheit nennt der Mystiker Gott: alle wahre Erkenntniß ist ihm mithin göttliche Offenbarung. Allein diese Offenbarung, Erleuchtung, unmittelbare Anschauung muß der Mystiker selbst wiederum für ein Mysterium, d. h. für wirklich, nothwendig, und doch unbegreiflich erklären. Wäre sie begreiflich, d. h. in ihrer Nothwendigkeit erkennbar, und damit beweisbar, so fiele der Mysticismus in sich selbst zusammen. Denn der Beweis kann nur durch das Denken und dessen immanente Denknothwendigkeit geführt werden, weil alles Beweisen nur Entwickelung der Denknothwendigkeit ist. Die erkannte, bewiesene Nothwendigkeit, daß alle Wahrheit göttliche Offenbarung sey, wäre also eine durch den menschlichen Geist selbst gewonnene Erkenntniß über die Natur und den Ursprung seiner Erkenntniß der Wahrheit; und da in der Natur der wahren Erkenntniß nothwendig die Natur der Wahrheit zugleich mit erkannt ist, so wäre

der Menſch dennoch durch ſich ſelbſt der Erkenntniß der Wahrheit fähig, — was dem Principe des Myſticismus widerſpricht.*)

Die Verſchwiſterung des Myſticismus mit dem Skepticismus beurkundet ſich in der Geſchichte der Philoſophie zuerſt an dem gleichzeitigen Auftreten der Griechiſchen Sophiſten und jener Myſtiker und Theoſophen aus der Schule des Onomakritos. Beſäßen wir noch die Schriften der letzteren — deren Clemens von Alexandrien (Strom. I, 347.) eine ganze Anzahl namhaft macht, — wir würden trotz ihrer poetiſchen Form und ihrer religiöſen Tendenz ihnen kaum einen Platz in der Geſchichte der Philoſophie verſagen können. Jedenfalls hatte Empedokles' dogmatiſtiſche Philoſophie wie ſein ganzes Weſen und Wirken zugleich einen entſchieden myſtiſchen Charakter.**) Sofern Dogmatismus und Skepticismus, wie gezeigt, zugleich aus jenem unverſöhnlichen Streite des einſeitigen Idealismus und Realismus hervorgehen, ſo iſt es auch durchaus kein Widerſpruch, daß der Repräſentant des antiken Dogmatismus zugleich als Myſtiker auftritt. Eben ſo wenig iſt es nothwendig, daß der Myſtiker ſich ſeiner Beziehung zum Skepticismus deutlich bewußt ſey oder ſie ausdrücklich anerkenne. Dafür laſſen ſich bei Empedokles allerdings keine beſtimmten Zeugniſſe beibringen. Klar ausgeſprochen findet ſich dieſe Beziehung vielmehr erſt, nachdem der Skepticismus der Sophiſtik durch Gorgias, Protagoras und deren Anhänger eine feſte, ausgeſprochene Geſtalt gewonnen hatte. Sokrates, der bedeutendſte Knotenpunkt der Entwickelung der Griechiſchen Philoſophie, in dem alle Fäden der Vergangenheit zuſammen- wie alle Richtungen der Zukunft von ihm ausgehen, ſpricht zugleich das Princip des Myſticismus, wenn

*) Aus dem angegebenen Begriffe des Myſtiſchen erklärt es ſich auch, warum die frühſten, der Kindheit der Völker noch angehörigen Erkenntniſſe von dem Urſprunge und der Natur der Dinge und damit von dem Weſen des Göttlichen faſt überall als Offenbarungen durch den Mund gottbegeiſterter Sänger oder Prieſter auftreten. Es iſt eben das Nothwendige und doch zugleich (für das kindliche, unreflektirte Bewußtſeyn) Unbegreifliche dieſer Erkenntniſſe, was ihnen das Gepräge des Myſtiſchen aufdrückt. Wir haben aber auch nur den philoſophiſchen Myſticismus in nothwendige Beziehung zum Skepticismus geſetzt.

**) Die zum Theil ganz unwiderſprechlichen Zeugniſſe dafür finden ſich in meiner Geſchichte der Helleniſchen Dichtkunſt (II, 248 ff.) zuſammengetragen. —

auch nur als die Eine Seite ſeines philoſophiſchen Bewußtſeyns entſchieden aus. Sein berühmter Satz: Ich weiß nur, daß ich nichts weiß, wurzelt offenbar ganz im Boden des Skepticismus; nur daß Sokrates bei letzterem nicht ſtehen blieb, ſondern gerade von jenem Satze aus auf weitere Forſchung, auf Belehrung und Erkenntniß ausgeht. Seine Berufung aber auf die Stimme ſeines Dämons iſt ganz daſſelbe, was im Mittelalter und in neuerer Zeit die Berufung auf unmittelbare göttliche Erleuchtung, der Ausdruck des Nothwendigen, Wahren, Rechten, und doch Unbegreiflichen, Unbeweisbaren. Ja indem er die Verwunderung für die Mutter der Wiſſenſchaft und Weisheit erklärte, führte er den Urſprung alles menſchlichen Wiſſens auf Eine und dieſelbe Baſis mit dem Myſticismus zurück. Denn was objektiv das Wunderbare, Geheimnißvolle iſt, nämlich das Unbegreifliche und doch Wahre, Wirkliche, das iſt ſubjektiv die Verwunderung, der Zuſtand des Geiſtes, in der er das Wirkliche, Wahre, Nothwendige percipirt, ohne es verſtehen und begreifen zu können. Und in dieſem Sinne, d. h. ſeiner Einſeitigkeit entkleidet und als Moment eines höheren allgemeineren Princips, hat allerdings der Myſticismus — wie jede principielle Form der Philoſophie — Recht, und iſt nicht nur ſo alt als die Philoſophie, ſondern als das Wiſſen und Erkennen ſelbſt. Denn jede neue Entdeckung, Ueberzeugung, Wahrheit, erſcheint anfänglich unzweifelhaft, nothwendig, vom Gefühle der feſteſten Gewißheit begleitet, und doch zunächſt unbegreiflich und unerklärlich. Und da das menſchliche Wiſſen ſeiner Natur nach nur im Werden, in der Entwickelung begriffen iſt, und mithin neben dem Gewußten und Begriffenen ſtets zugleich ein Ungewußtes und Unbegriffenes enthält, das ſeiner Erſchließung zum Begriffe erſt entgegenſieht, und daher zunächſt als ein Unbegreifliches, und doch Wirkliches, Nothwendiges, d. h. als ein Myſterium, dem Bewußtſeyn ſich darſtellt; ſo iſt der Myſticismus in dieſem Sinne ein conſtantes Moment der menſchlichen Geiſtesbildung. Zugleich leuchtet ein, daß in dieſem Proceſſe das Begreifen, die Darlegung und Entwickelung der Denknothwendigkeit, nothwendig überall das Zweite, das Denknothwendige, aber noch Unbegriffene, weil noch Unentwickelte, das Erſte iſt. Geht dies Erſte von ſelbſt in das Zweite ein, ſo iſt die Entwickelung der Denknothwendigkeit Grund und Princip alles Wiſſens. Allein eben dies leugnet der principielle Myſticis-

mus, und erſt dadurch wird er zum Myſticismus. Weil Sokrates dies nicht that, eben darum war er nicht blos Myſtiker. Ja es ergiebt ſich aus den obigen Beſtimmungen von ſelbſt, daß einer Philoſophie, die zwar den Satz: Alle menſchliche Erkenntniß der Wahrheit beruht auf göttlicher Offenbarung, zu ihrem Principe machte, aber dieſen Satz durch das Denken und die Entwickelung der ihm einwohnenden Denknothwendigkeit bewieſe, der Name des Myſticismus gar nicht beizulegen wäre.

In ſeiner abſoluten Form mit der Prätenſion der Allein- und Allgemeingültigkeit trat der Myſticismus erſt mit dem Chriſtenthume auf. Die Auflöſung der antiken Philoſophie in den Neo-Platonismus, und die erſte Entſtehung der chriſtlichen im und aus dem Gegenſatze gegen jene, iſt Ein und derſelbe Uebergang vom Dogmatismus und Skepticismus zum Myſticismus. Denn jene — abgeſehen von dem ganz verflachten, unphiloſophiſch gewordenen Epicuräismus — war zuletzt nur noch lebendig in dem Dogmatismus der Stoiker und dem Skepticismus der ſ. g. neueren Akademie. Beide ſtanden ſich gleich unüberwindlich entgegen, und rangen lange in fruchtloſem Streite mit einander. Das nothwendige Reſultat dieſes Kampfes, weil die Conſequenz ihrer eignen Principien, war der Myſticismus der Neu-Platoniker. Dieſelbe immanente Conſequenz, die letzteren in's Leben rief, gab aber den Philoſophemen der Gnoſtiker und den Verſuchen der Kirchenväter, die chriſtliche Lehre nicht nur gegen Angriffe der Philoſophen zu rechtfertigen, ſondern auch Einzelnes ſpeculativ auszuführen, ihre philoſophiſche Stärke. Der unlösbare Widerſpruch der philoſophiſchen Syſteme wie der menſchlichen Meinungen überhaupt, zuſammen mit dem unwiderſtehlichen Bedürfniß nach Erkenntniß und Gewißheit, bezeugte ihnen die Unfähigkeit des menſchlichen Geiſtes, zum wahren Wiſſen zu gelangen, und damit die Nothwendigkeit und Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Nur war letztere den Kirchenvätern eine mehr objektive, äußerliche, hiſtoriſch durch das Leben und die Lehre Chriſti vermittelte und damit mehr religiöſe, den Neu-Platonikern dagegen eine ſubjektive, innerliche, rein philoſophiſche, während die Gnoſtiker zwiſchen dieſen Gegenſätzen gleichſam die Mitte hielten.

Sofern die Philoſophie des Mittelalters die Offenbarung in Chriſto ſtillſchweigend oder ausdrücklich zu ihrem Fundamente und Correktive, die Unfähigkeit des Menſchen, durch ſich ſelbſt die Wahr-

heit zu erkennen, zu ihrer Vorausſetzung hatte, blieb ſie durchgängig myſtiſcher Natur, eben ſo myſtiſch als der ſtrenge orthodox-chriſtliche Glaube ſelbſt, der ja gleichermaßen einerſeits jene Unfähigkeit des menſchlichen Geiſtes (das Princip des Skepticismus), andrerſeits die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Chriſto, — die aber Unbegreifliches, Uebervernünftiges offenbart, — beides rein dogmatiſtiſch annimmt. Indem aber zugleich die Scholaſtik im Widerſpruche mit ſich ſelbſt theils den Inhalt der Kirchenlehre philoſophiſch zu begreifen, d. h. als natürlichen Inhalt der menſchlichen Vernunft (der Denknothwendigkeit) darzuthun ſuchte, theils von jener myſtiſchen Baſis — trotz aller Anerkenntniß derſelben und ausdrücklicher Unterwerfung unter den Gehorſam des Glaubens — doch thatſächlich ſich loslöſte, und wenn auch nur mit verheimlichter, bedingter, zaghafter Freiheit ihrem philoſophiſchen Triebe folgte, womit ſie denn auch ſofort in die beiden großen Gegenſätze des Idealismus (der ſ. g. Realiſten) und des Realismus (der ſ. g. Nominaliſten) ſich ſpaltete; — da ſank unbemerkt jene principiell-myſtiſche Grundlage zur bloßen Grundirung herab, welche die natürliche, ungeoffenbarte und unerleuchtete, menſchliche Vernunft mit ihren Geſtalten übermalte.*) Nur waren dieſe Geſtalten meiſt äußerliche, leere Schemen ohne Körper und Leben. Denn die Scholaſtik, da der Inhalt, die chriſtliche Offenbarung, fortwährend als gegeben vorausgeſetzt wurde, gerieth auf ihrem Wege unvermeidlich in ein müßiges Spiel mit leeren Formeln, Diſtinktionen und Spitzfindigkeiten. Eben damit aber löſte ſie den Inhalt ſelbſt in hohle Formeln und Spitzfindigkeiten auf, und raubte ihm, was er an ſich beſaß, die Klarheit und Einfachheit, die formellen Kriterien der Wahrheit.

Dieſem unfruchtbaren, widerſprechenden Beginnen der Scholaſtik gegenüber ſuchte nothwendig die Myſtik immer wieder ihr urſprüngliches Recht geltend zu machen. Scholaſtik und Myſtik ſind daher die beiden Hauptgegenſätze, um die ſich die Geſchichte

*) Wie unendlich weit vom Geiſte des Chriſtenthums und der eben ſo einfachen als tiefen Sittenlehre der H. Schrift wich z. B. die Behandlung oder vielmehr die Mißhandlung ab, welche die Ethik von einigen Scholaſtikern des 14ten und 15ten Jahrhunderts erfuhr, namentlich von dem Ciſterzienſer Johannes de Mercuria, von dem Franziskaner Angelus Clavaſio, dem Dominicaner Victoria u. A., in deren Schriften die berüchtigte Caſuiſtik der Jeſuiten faſt ſchon vollkommen ausgebildet erſcheint.

der Philoſophie im Mittelalter dreht. Natürlich hatte dieſer Myſticismus kein Bewußtſeyn von ſeiner urſprünglichen Beziehung zum Skepticismus: letztere lag jenſeit der Gegenwart in der fernen Vergangenheit des erſten Urſprungs der chriſtlichen Philoſophie; die Gegenwart erkannte allgemein das Princip des Myſticismus als ſich von ſelbſt verſtehend, natürlich und urſprünglich an. Eben darum aber lockerte der Kampf der Myſtik mit der Scholaſtik das Fundament, auf welchem der philoſophiſche Geiſt des Mittelalters ſtand, allmälig auf. Es war nicht zufällig, nicht bloß Folge äußerer hiſtoriſcher Begebenheiten, daß ſich im 15ten Jahrhundert die edelſten Kräfte mit ſolchem Eifer auf das Studium der Alten warfen. Es war vielmehr das innere Zerwürfniß der Scholaſtik, ihre Auflöſung in leeren Formalismus und unfruchtbare Streitigkeiten, der oft ſchneidende Widerſpruch der Myſtiker gegen ſie wie gegen die Kirchenlehre (wenigſtens gegen deren katholiſche Formulirung), mithin der Zerfall des bisherigen Fundaments in ſich ſelbſt, der den unbefriedigten Geiſt auf neue Bahnen trieb, und ſeine Kräfte auf die ſ. g. Wiederherſtellung der antiken Kunſt und Philoſophie, und damit weiter im Sinne der Alten auf neue ſelbſtändige Forſchung, — d. i. in die gerade entgegengeſetzte Richtung, ablenkte.

Aus dem Kampfe dieſer neuen Richtung wider die Scholaſtik, des Dogmatismus wider den Dogmatismus, — denn jenes Zurückgehen auf die antike Philoſophie und die combinatoriſchen Verſuche, ſie mit der chriſtlichen Weltanſchauung zu vermitteln, waren eben ſo dogmatiſtiſcher Natur als die Scholaſtik, — ging mit innerer Nothwendigkeit wiederum der Skepticismus hervor, der das ganze Mittelalter hindurch geſchwiegen hatte. Mich. Montaigne und Franz Sanchez beſtritten ſchlechthin die Möglichkeit menſchlicher Erkenntniß und Wiſſenſchaft; und Pierre Charron deckte die innere Unſicherheit des Glaubens und der Kirchenlehre weit mehr auf, als daß er ſie, wie er wollte, gegen den neuen Geiſt der freien Forſchung, des Unglaubens und der Heterodoxie ſicher geſtellt hätte. Da aber gleichwohl ſelbſt Montaigne und Sanchez, wenigſtens äußerlich*), das Recht des Glaubens und die Autorität der Kirche ausdrücklich anerkannten, und damit auf den beſtrittenen, in ſich zerfallenen Standpunkt des Mittelalters

*) S. was Pascal über Montaigne ſagt Pensées P. I. s. 11. §. 2.

nur zurücklenkten; so konnten sie auch den neuen Geist in der Verfolgung seiner Bahn nicht hemmen. Ihre Einwirkung auf ihn zeigt sich nur in der allgemeinen Skepsis, von der Descartes ausgeht, aber auch nur ausgeht. Dagegen bewährte sich auch in dieser Uebergangsperiode wiederum die Wahlverwandtschaft zwischen Skepticismus und Mysticismus. Mit dem Skepticismus erhob sich noch einmal vor dem Beginn der neueren Philosophie auch der Mysticismus wieder. Während aber jener den neuen Geist bekämpfte, war dieser vielmehr entschieden inficirt von ihm; denn was in jenem negativ, ist in diesem nothwendig positiv gesetzt. Gleichsam auf der Gränzscheide zweier Weltalter, stand er mit dem Einen Fuße in der Vergangenheit, auf dem Boden des Mittelalters, mit dem andern in der Zukunft, auf dem Standpunkte der neueren Philosophie. Namentlich erscheint Jak. Böhme, wie Feuerbach gezeigt hat*), aber auch Rob. Fludd, wie ein ober-

*) Feuerbach möchte gern glauben machen, als sey J. Böhme in ganz ähnlichem Sinne reiner Pantheist als Spinoza und einige Neuere. Allein man braucht z. B. nur das 14te, 17te, 18te und 24ste Kapitel seiner Aurora zu lesen, um sich zu überzeugen, daß B. die Welt zugleich von Gott unterscheidet, und nicht als bloßes Moment des göttlichen Wesens und seines Entwickelungs- oder Selbstgebärungsprocesses betrachtet. So weit sich durch die Hülle seiner symbolisch-phantastischen Redeweise durchblicken läßt, scheint seine Anschauung folgende gewesen zu seyn: «Das ewige, unanfängliche Herz oder Licht Gottes, das da ist in und über allen Himmeln», d. h. das wahre, absolute, dreieinige Wesen Gottes, ist eben so sehr ewig vollendet als in einem ewigen Selbstgebärungsprocesse begriffen, der zugleich der Schöpfungsproceß der ewigen, göttlichen, gleich absoluten Welt ist. In diesem Processe schafft zwar Gott zugleich auch diese irdische Welt, aber auch die irdische Welt sich selbst in ihm: jenes sofern Lucifer und die Teufel als besondere Quellgeister (Kräfte, Elemente Gottes) von Gott selbst in seiner Selbsterzeugung geboren werden; dieses, sofern sie zugleich durch eigne Kraft und Willensbestimmung gegen Gott sich erhoben, von ihm sich schieden (vgl. Kap. XXIII, 91.) und so «das Zornfeuer in Gott anzündeten», d. h. den Gegensatz seiner Liebe, den Zwiespalt, Streit und Tod in die Welt brachten. So hat nun diese sichtbare, vergängliche Welt die Finsterniß, den Tod, den Zorn Gottes zu ihrer Schale, aber ihr Kern ist die göttliche Liebe, das Herz, der Geist Gottes, den Gott wieder herauszuziehen will und herauszieht, und so sich selbst aus der Welt neu herausgebiert, — d. h. die Aeußerlichkeit der Welt ist vergängliche Materie, Zwiespalt, Widerspruch, Zerstörung; aber in ihnen schafft und wirkt die Liebe, die Einheit und Harmonie, das Leben und der Geist, und überwindet den Zwiespalt; und dies Schaffen und Wirken ist Gottes Thätigkeit, nicht als Moment seines ewig vollendeten Wesens, auch

flächlicher Blick in seine **Historia Macro- et Microcosmi metaphysica, physica et technica (Oppenh. 1617.)** zeigt, sehr wesentlich von den bewegenden Ideen der neueren Philosophie durchdrungen. Damit aber verlor sich der Mysticismus in den Anfang der neueren Philosophie, die in Baco und Descartes den Entwickelungsgang des philosophischen Geistes von vorn beginnt.

§. 19. In der Geschichte der neueren Philosophie tritt wiederum der Mysticismus gleichzeitig und in Verbindung mit dem Skepticismus auf, eben darum aber ein gutes Stück später als man gemeinhin anzunehmen pflegt. Wie man Glanvil, De la Mothe le Vayer, Hirnhaimb, Huetius als reine Skeptiker betrachtet hat, obwohl sie im Grunde keine Skeptiker sind, sondern nur den Weg empirischer Forschung und philosophischer Demonstration, und somit nur eine bestimmte Art des Wissens bestreiten, um an deren Stelle eine andre Art, den Glauben, der doch auch ein Wissen und Erkennen ist und gerade das gewisseste, festeste, untrüglichste Wissen, zu setzen; — eben so hat man Andere für Mystiker ausgegeben, die ihrem Principe nach durchaus keine Mystiker sind. Gale, More, Cudworth, Parker sind in der That Idealisten, die dem in England rasch überhand nehmenden Empirismus der neueren Philosophie sich entgegenwarfen, aber einerseits ohne Kraft, ein eignes System aufzustellen, andrerseits von der Halbheit des Cartesianismus unbefriedigt gelassen, zur antiken Philosophie, insbesondere zu Plato, ihre Zuflucht nahmen, und dieselbe nach den Grundideen der christlichen Weltanschauung umdeuteten. Höchstens kann man ihrem Idealismus in seinen Resultaten eine gewisse Verwandtschaft mit dem Mysticismus nachsagen.*)

---

nicht als integrirendes Moment seiner Selbstgebärung in der Schöpfung der ewigen Welt, sondern als herausgefallenes Moment dieser Schöpfung, das wieder zurückgebracht werden soll.

*) Der Beweis für diese Behauptung ist in wenigen Sätzen geliefert. Zunächst ist es offenbar ein Unterschied, ob der Satz: alles wahre Wissen sey göttliche Offenbarung, Resultat oder Princip der philosophischen Entwickelung ist. Wer die Vernunft und das Erkenntnißvermögen des menschlichen Geistes zu seiner Basis hat, und insbesondere wer von aprioristischen Sätzen, Ideen, Begriffen aus erst das Daseyn Gottes und sein Verhältniß zum menschlichen Geiste, und danach jenen Satz deducirt, ist, wie

Da die neuere Philoſophie auf einer reichen, gebildeten, philoſophiſchen Vergangenheit ſich aufbaute, ſo konnte es nicht fehlen,

---

ſchon angedeutet wurde, kein Myſtiker, ſondern Idealiſt. Gerade dies aber iſt der Fall mit den genannten Engliſchen Philoſophen. Theoph. Gale beginnt ſein Hauptwerk folglich mit dem Satze: «Daß es ein erſtes, einiges, einfaches und abſolut nothwendiges Weſen giebt, welches wir Gott nennen, iſt evident dargethan (manifested) ſowohl durch Beweiſe (demonstrations) der Sinne als der Vernunft» (The Court of the Gentiles or a Discourse touching the Original of human Literature both Philologie and Philosophie etc. P. I, ch. 1. §. 1.). Es iſt ihm mit Plato die erſte Aufgabe der Metaphyſik oder der prime philosophy, zu beweiſen, daß es einen Gott giebt, und weiter deſſen Weſen in ſich und ſeinen Werken näher zu betrachten und zu beſtimmen (Ebd. P. IV, B. II, Ch. 1. 2.). Danach ergiebt ſich ihm erſt, daß Gott, weil er ein Actus purus, ein einiges, einfaches Weſen iſt, nicht begriffen werden kann von einem endlichen zuſammengeſetzten Verſtandesvermögen, noch überhaupt wahrhaft erkannt, außer in ſeinem eignen Lichte und Werken (Ebd. P. I, Ch. 1. §. 3.). Daraus ferner, daß Gott die erſte Intelligenz und ſeine göttliche Weſenheit die Univerſalidee aller intelligibeln Dinge iſt, folgert er, daß der göttliche Verſtand das erſte große Urbild oder Original aller geſchaffenen Dinge ſey, daß wir in Gott eine präexiſtirende Idee als Archetyp aller Dinge annehmen müſſen (Ebd. §. 5.). Danach ergiebt ſich ihm endlich, daß alle menſchliche Kunſt und Wiſſenſchaft nur der Reflex des objektiven Lichts oder der innern Geſetze iſt, die als geſchaffene Ausflüſſe jenes göttlichen Wiſſens dem Weſen der Dinge eingegraben ſind, und dieſelben zu Ausdrücken der Weisheit und Ordnung machen (Ebd. §. 8 ff.). Demgemäß verdankt dann die Philoſophie wie alle Wiſſenſchaft ihren Urſprung dem Verſtande und der Weisheit Gottes, die einerſeits ſich ſelbſt auf ihre Werke ausſtrahlt, und eine abgeleitete Weisheit, Licht und Ordnung über jede Kreatur ergießt, andrerſeits den menſchlichen Geiſt erhellt, um die lichten Ideen dieſer geſchaffenen Weisheit in den Kreaturen zu erkennen (P. II. Ch. 1.). — In dieſe durchaus idealiſtiſche Anlage ſeines Syſtems miſcht dann Gale allerdings religiöſe oder theologiſche Vorausſetzungen, indem er behauptet, daß der Menſch in Folge des Sündenfalls ſchwer verwundet ſey in ſeinen intellektuellen Kräften, und daher nicht mehr im Stande jenes objektive Licht, das im Buch der Natur ſcheine, zu erkennen; daß es daher Gott gefallen, ein Buch der Gnade, einen glänzenderen, helleren Strahl der göttlichen Offenbarung auszuſenden, und daß aus dieſem, dem Alten und Neuen Teſtamente, ſich alle wahre Weisheit und Philoſophie, auch des Alterthums, herleite (P. I. Ch. 1. §. 11.), eine Behauptung, die er dann in den drei Büchern des erſten Theils für die Philologie, im zweiten für die Philoſophie auf hiſtoriſch-kritiſchem Wege zu begründen ſucht. Allein auch dadurch wird er noch nicht zum Myſtiker. Denn jene Anſicht iſt und bleibt ihm mehr eine hiſtoriſche, die nur die Geſchichte der Philoſophie betrifft, auf ſein Syſtem wenig oder gar keinen Einfluß ausübt. Hielte er ſie feſt, ſo wäre es überflüſſig, Vernunftbeweiſe für das Daſeyn Gottes zu fordern und

daß beſonders zu Anfang vielfältig Verſuche gemacht wurden, ihren naturgemäßen Bildungsproceß durch Zurückgehen auf jene Vergan-

---

beizubringen (P. IV, B. 2, ch. 2.), ſo könnte von einem allgemeinen Theile der Philoſophie, der von der Geſchichte der Philoſophie und den intellectuellen Fähigkeiten (Opinion, Experience etc) zu handeln habe, wie von einem beſondern Theile, zu welchem die Logik, die Naturphiloſophie (Phyſik und Mathematik), die Moral und Metaphyſik gehöre, nicht die Rede ſeyn (Ebd. A proem-scheme of reform. philos. §. 1 ff.). —

Eben ſo giebt Henry More ganz im Widerſpruche mit dem Weſen des Myſticismus zu, daß Etwas, dem wir mit feſter und unzweifelhafter Ueberzeugung beiſtimmen (was uns der Geiſt bezeugt), ſich dennoch anders verhalten könne, behauptet aber auch in gleichem Widerſpruche gegen den Myſticismus, daß es nichtsdeſtoweniger unzweifelhaft bleibe, daß im Menſchen ſich die Idee eines höchſten und abſolut vollkommenen Weſens finde, die keineswegs eine willkührliche Fiction, ſondern eine nothwendige und natürliche Emanation des menſchlichen Geiſtes ſey, und daß, wenn wir danach einſehen, wie der Begriff und die Natur Gottes nothwendig die Exiſtenz involvire, wir unmöglich an der Exiſtenz Gottes zweifeln können (Antidot. adv. Atheism. I, c. 2. 3. 8. Opera omnia, tum quae latine tum quae anglice scripta sunt etc. Lond. 1679. T. II. p. 29 ff. 37.) Auch er führt ſodann außer dem in der angegebenen Aeußerung ſchon enthaltenen ontologiſchen, noch eine ganze Anzahl andrer Beweiſe für das Daſeyn Gottes an (Ibid. Lib. II et III.). Ja er behauptet ſogar, nicht nur daß in Gott ſelbſt eine ſtetige, feſte und unwandelbare, den Zuſammenhang der Dinge zugleich durchſchauende Vernunft anzuerkennen ſey, zu welcher unſere bewegliche, in der Entwickelung begriffene Vernunft ſich theilnehmend (als participatio) verhalte, ſondern daß auch der heilige Geiſt ſelbſt niemals irgend einem Menſchen etwas geoffenbart habe, das nicht mit der Vernunft übereingeſtimmt oder nicht von ihr auch hätte demonſtrirt werden können (Conject. cabbalist. Praef. Opp. T. II. p. 468. Enthusiasm. Triumphat. Sect. LIV. Ibid. p. 214.). Tolle rationem, ſagt er an einer andern Stelle, omnes religiones perinde verae sunt, ut amoto lumine omnia statim fiunt ejusdem coloris (Praef. general. Opp. T. II. p. 2.). Die Metaphyſik iſt ihm daher die Kunſt, die unkörperlichen Dinge, ſoweit ſie durch das Licht der Natur dem menſchlichen Geiſte erkennbar ſind, richtig zu betrachten, mithin eine natürliche Theologie, die zwar von der übernatürlichen (geoffenbarten) ſich unterſcheide, aber keineswegs ſo, daß nicht der ganze Inhalt der letzteren auch in jene übertragen werden könne (Enchirid. Metaphys. cap. I. Opp. T. I. p. 141 sq). Den einen Haupttheil ſeiner Methaphyſik bilden demgemäß die gegen Descartes gerichteten rationes demonstrandi, durch welche er die Exiſtenz unkörperlicher Subſtanzen darzuthun, und deren Weſen, zu welchem auch die Ausdehnung nothwendig gehöre, zu beſtimmen ſucht; einen andern die Beweisführung, daß es auch einen Natur- oder Weltgeiſt gebe (Ibid. cap. VI. IX — XXVIII. Immortal. Anim. I, c. 2 sq. 6 sq. III, c. 12 sq.).

genheit zu ſtören oder abzulenken, — weshalb es denn auch um vieles ſchwieriger iſt, den Faden des Fortſchritts feſtzuhalten, und

---

Kurz More philoſophirt und deducirt durchgängig aus jener Vernunft heraus, die er an die Spitze aller menſchlichen Erkenntniß ſtellt. Und wenn er von einem göttlicheren Principe ſpricht, ohne welches die Vernunft nichts vermöge, und das er einen göttlichen Sinn (sensus) oder Scharfſinn (divina sagacitas) nennt (Praef. general. T. I. p. 23. it. T. II. p. 3.), ſo verſteht er darunter nicht irgend eine myſtiſche Erleuchtung oder unmittelbare Anſchauung, ſondern wie es ſcheint, nur die reine, von keiner Begierde, keinen Affekten und Leidenſchaften, keiner Böswilligkeit getrübte Erkenntnißkraft, ſofern ſie zunächſt Sinn iſt und die aprioriſchen Ideen, Urtheile, Begriffe innerlich percipirt. An einer andern Stelle bezeichnet er wenigſtens jene sagacitas intellectualis als diejenige Quelle, auf welche omnes innatae intellectus humani ideae notionesve rerum accuratae, quales nullus sensus externus percipere potest, referendae sunt (Confut. Cabb. Opp. T. I, p. 527.). Daß er trotz jener hohen Meinung von der menſchlichen Vernunft und im Gegenſatz gegen ſeine eigne Weiſe zu philoſophiren, in der er durchgängig auf Vernunft oder Erfahrung ſich baſirt, auch die Offenbarung Alten und Neuen Teſtaments nicht nur ohne weiteres annimmt, ſondern auch wie Gale alle Philoſophie hiſtoriſch aus ihr herleitet, Pythagoras aus Moſes, Plato aus Pythagoras ſchöpfen läßt ꝛc., macht ihn noch nicht zum Myſtiker, ſondern iſt ein Widerſpruch, der bei ihm nur ſtärker hervortritt als bei Baco, Descartes, Locke und allen denjenigen Philoſophen, die neben dem philoſophiſchen noch ein von ihm verſchiedenes, religiöſes (geoffenbartes) Wiſſen unvermittelt ſtehen laſſen.

Abſtrahirt man bei Cudworth von dieſem Widerſpruche, den er allerdings mit Gale und More theilt, ſo findet ſich auch bei ihm durchaus nichts Myſtiſches. Sein philoſophiſches Hauptwerk iſt theils auf die Widerlegung des Atheismus, theils auf die philoſophiſche Begründung des Daſeyns Gottes und die Begriffsbeſtimmung des göttlichen Weſens gerichtet. Nach beiden Seiten hin beruft er ſich nicht auf Erleuchtung oder unmittelbare Anſchauung, ſondern braucht überall die gewöhnlichen philoſophiſchen Argumente. Er zeigt, daß die beiden von ihm unterſchiedenen Hauptformen des Atheismus, der atomiſtiſche und hylozoiſtiſche, nur einſeitige willkührliche Abſtraktionen ſind, die ſich gegenſeitig widerſprechen, und gerade die Hauptfrage der Philoſophie nach Grund und Urſache der Dinge nicht zu beantworten vermögen (The true intellectual System of the Universe. Lond. 1678. Bd. I, chap. 1. p. 50 f. 57. ch. 2. p. 63 ff. chap. 3. p. 105 f. 145 ff.). Er beweiſt weiterhin, daß die Idee Gottes nichts Unbegreifliches noch Widerſprechendes in ſich enthalte (p. 633 ff.), und deducirt die nothwendige Realität derſelben ganz im Sinne des Idealismus aus der nothwendigen Exiſtenz einer erſten höchſten Urſache, d. h. durch den kosmologiſchen Beweis (p. 666 ff.); demnächſt aus den in der Natur waltenden Zweckbeſtimmungen oder durch den teleologiſchen Beweis (668 ff. 682 f.), endlich durch eine nähere Entwicke-

den Entwickelungsgang in ſeiner principiellen Reinheit darzuſtellen. So wollten Theoph. Gale, More, Cudworth, durch ihren nach

---

lung des ontologiſchen Beweiſes (p. 695 f. 725.). Er faßt dieſe Argumente, recht aus dem innerſten Geiſte des Idealismus heraus, zuletzt in den Satz zuſammen: «Wenn es ewige Ideen, ewige Wahrheiten giebt und ihnen nothwendige Exiſtenz zukommt, ſo muß es nothwendig einen ewigen Geiſt geben, da dieſe Wahrheiten und intelligiblen Eſſenzen unmöglich anderswo als in einem Geiſte exiſtiren können. Daraus folgt zur Evidenz, daß es nur Einen Urgeiſt (original mind) oder nicht mehr als Einen durch ſich ſelbſt beſtehenden Verſtand geben kann, alle andern Geiſter dagegen nur an dem Einen Urgeiſte und Weſen Theil haben, nur gleichſam geſtempelt ſind mit dem Drucke oder Zeichen eines und deſſelben Siegels; woher es denn geſchieht, daß alle Geiſter der verſchiedenen Orte und Alter der Welt genau dieſelben Ideen oder Begriffe von den Dingen haben. — — Und wenn umgekehrt unzählige geſchaffene Geiſter dieſelben Ideen haben und dieſelben Wahrheiten verſtehen, ſo kann es nur Ein und daſſelbe ewige Licht ſeyn, das ſich in ihnen allen reflektirt» (p. 736 f.). Sonach folgert Cudworth von ſeinen Prämiſſen aus daſſelbe, was Spinoza, wenn auch in andrer Form, aus ſeiner Grundidee, daſſelbe, was allerdings auch der Myſticismus, aber als unbewieſenes und unbeweisbares, unbegreifliches Princip behauptet. Die Philoſophie, die wahre Wiſſenſchaft der Urſachen, führt, wie er ausdrücklich bemerkt, zu Gott hin (bei den Myſtikern beginnt ſie von Gott), und Atheismus iſt ihm nichts als Unkenntniß der Urſachen (p. 666.). So wenig Spinoza, ſo wenig kann mithin Cudworth als Myſtiker angeſehen werden. Er geht vielmehr eben ſo wie ſeine Vorgänger ganz auf die idealiſtiſche Richtung Descartes' ein, und weicht von ihm nur in einigen, wenn auch weſentlichen Punkten, insbeſondere von ſeiner mechaniſchen Naturanſchauung ab. Die ihm eigenthümliche, oder doch durch ihn eigenthümlich modificirte Anſicht von einer vegetativen, plaſtiſch-waltenden Naturkraft, einer Allſeele, die ſelbſtſtändig, doch unter göttlicher Leitung, alle Creaturen von deren vegetativer Seite bilde und regiere (p. 147 f. 155 ff.), iſt durchaus nicht im Sinne des Myſticismus, der im Gegentheil überall gern die unmittelbare wunderthätige Wirkſamkeit Gottes erblickt. —

Daß endlich Sam. Parker eben ſo wenig oder noch weniger den Myſtikern beizuzählen iſt, beweiſt ſchon der Titel des erſten ſeiner beiden philoſophiſchen Werke, die in der Geſchichte der Philoſophie genannt zu werden pflegen, ich meine ſeine Tentamina physico-theologica de Deo (Lond. 1678.). Hier wie in den Disputationes de Deo et Providentia (Lond. 1678.) macht er es ſich zur beſondern Aufgabe, die todte, mechaniſch-atomiſtiſche Phyſik ſeiner Zeit zu bekämpfen, den verworfenen Zweckbegriff in die Naturanſchauung zurückzuführen, und die Natur ſelbſt aus jener Aeßerlichkeit in ein lebendiges, inneres, ideelles Verhältniß zu Gott zu reſtituiren. Er geht darin ſo weit, daß er behauptet, die Erkenntniß der überall in der Natur waltenden Zweckbeſtimmungen gewähre allein die Baſis zu dem einzi-

antiken Mustern zugeschnittenen Idealismus allerdings zugleich den wankenden Offenbarungsbegriff des Mittelalters stützen, — arbeiteten jedoch damit nur Malebranche und Spinozan in die Hände. Eben so suchten jene Halb-Skeptiker, Glanvil und Consorten, durch ihren aufgewärmten Pyrrhonismus den Geist nur zu dem Autoritätsglauben des Mittelalters zurückzuführen; beförderten aber auch ihrerseits dadurch nur den wahren, ganzen Skepticismus und mit ihm den neueren Mysticismus, der sich eine weit freiere Stellung zur Schrift und Kirchenlehre giebt als der mittelalterliche, und daher von der orthodoxen Theologie stets bekämpft worden ist. Den Uebergang von diesen Halbskeptikern zum Mysticismus bilden Pascal und Bayle.

Des letzteren Stellung ist im Obigen bereits verzeichnet worden. Daß seine Art zu philosophieren, in der er die menschliche Erkenntniß der Wahrheit, die Nothwendigkeit, das Bedürfniß derselben, eben so sehr anerkennt, als sie skeptisch wieder vernichtet, und die ohne Zweifel den Geisteszustand einer großen Anzahl seiner Zeitgenossen abspiegelte, den Mysticismus, wenn nicht hervorrufen, doch bedeutend fördern mußte, leuchtet von selbst ein.

§. 20. Pascal steht mit Bayle in gewisser Beziehung auf gleichem Standpunkte. Er läßt der menschlichen Vernunft ihr Erkenntnißgebiet an der Welt der Erscheinungen, an allen sinnlichen Gegenständen: hier regiere sie ungestört von der Religion und Theologie (Pensées. Nouv. Edit. Berl. 1836. P. I, Art. I,

---

gen befriedigenden Beweise vom Daseyn Gottes (Disp. de Deo et Prov. p. 114.). In der allgemeinen Tendenz stimmt er wesentlich mit Gale, More und Cudworth überein (nur daß er mehr auf Aristoteles als auf Plato sich stützt, und daher sein Philosophiren ein mehr realistisches Colorit erhält). —

So bleibt von allen den Englischen Philosophen des 17. Jahrhunderts, die man als Mystiker zu bezeichnen pflegt, in der That nur John Pordage, der jüngste von ihnen, Zeitgenosse Bayle's, übrig. Er ist allerdings ein ächter Mystiker, ganz in Uebereinstimmung mit dem oben angegebenen Wesen des Mysticismus. Da er indeß im Allgemeinen mehr religiös als philosophisch, dem Geiste des Mittelalters noch nahe verwandt erscheint, und daher ziemlich einsam, ohne inneren Zusammenhang mit dem Entwickelungsgange der neueren Philosophie dasteht; und da es keineswegs meine Absicht ist, alle Mystiker, sondern vielmehr den Mysticismus selbst in seinem Grundprincipe einer Kritik zu unterwerfen, so übergehe ich ihn hier, und halte mich an Poiret und die Mystiker des 18. Jahrhunderts. —

p. 77.). Und obwohl dem Menschen die wahrhaft höchste und vollkommenste Methode der Beweisführung unerreichbar und unausführbar sey, obwohl er unfähig sey, jeden Ausdruck erst genau zu definiren und sodann jeden Satz aus schon bekannten Wahrheiten herzuleiten, — denn damit würde er sich in einen regressus in infinitum verlieren, — so sey doch die Methode der Mathematik, d. h. die Argumentation von unbewiesenen, aber durch sich selbst evidenten Sätzen aus, trotz ihrer Unvollkommenheit dem menschlichen Geiste nicht nur völlig angemessen, sondern auch in sich wohlbegründet und durchaus genügend, die mathematische Erkenntniß wahre, gewisse Erkenntniß (Ebend. I, 2. p. 87. 89.). Dieselbe Methode lasse sich auch in andern Wissenschaften anwenden, und darauf eine Kunst zu überzeugen (persuader) gründen; denn von den natürlichen, allgemein erkannten und zugegebenen Wahrheiten aus, wie z. B. daß das Ganze größer sey als sein Theil, lassen sich auch in Beziehung auf die Qualitäten der Dinge Consequenzen ziehen, die mit unausweichlicher Nothwendigkeit zur Beistimmung zwingen (I, 3. p. 113 f. 117 f.). Der Mensch sey zwar nicht im Stande Alles zu wissen, aber auch eben so wenig, Alles nicht zu wissen. Seine ganze Würde bestehe im Denken; dessen müßten wir uns rühmen, und uns bemühen, gut zu denken: das sey die Grundlage der Moral (I, 4. §. 1. 6.). In diesen und ähnlichen Sätzen erkennt Pascal ein menschliches Wissen und Erkennen der Wahrheit, die menschliche Vernunft und ihre Berechtigung ausdrücklich an; er behauptet sogar ganz wie Bayle, daß die Vernunft es sey, die selbst zum Glauben, zum Wissen des Uebersinnlichen, Göttlichen führe. Denn in ihrer Selbsterkenntniß müsse sie nothwendig einsehen, daß es unzählige Dinge gebe, die ihr Vermögen übersteigen, und in denen sie sich daher dem Glauben zu unterwerfen habe. Ja er geht so weit, zu erklären, daß wenn man die Grundsätze der Vernunft verletze, die christliche Religion abgeschmackt und lächerlich werde (Ebend. P. II, Art. 6. §. 1 f.).

Allein zugleich sucht er, wiederum ganz wie Bayle, alles blos menschliche Wissen, alle Vernunftgewißheit skeptisch aufzulösen. Er adoptirt die Montaigneschen Sätze, daß die Phantasie und die Meinung, welche die Menschen beherrsche, um so mehr Betrügerin sey, weil sie es nicht immer sey, und obwohl meist falsch, doch gar kein Zeichen des Wahren und Falschen an die Hand

gebe; — daß der Wille, das Belieben, dem das Eine beſſer gefalle als das Andre, das Hauptwerkzeug der Ueberzeugung ſey, nicht aber, weil es dieſelbe bilde, ſondern weil die Dinge wahr oder falſch erſcheinen, je nachdem man ſie von der Einen oder andern Seite betrachte (I, 6. §. 3. 10. 13.). Die Verſchiedenheit der moraliſchen und rechtlichen Begriffe unter den Menſchen beweiſe, daß nach der Vernunft Nichts an ſich gerecht ſey, die Gewohnheit es vielmehr dazu mache, und daß mithin die Meinung, das Weſen der Gerechtigkeit beruhe auf der Gewohnheit, noch immer die ſicherſte ſey (Ebd. §. 8. 9. 19. cf. Art. 9. §. 3 ff.). Eben ſo ſey es nur die Gewohnheit, Stetigkeit, Dauer und Stärke der ſinnlichen Eindrücke, wodurch das Reale von der Fiction ſich unterſcheide: träumten wir alle Nächte dieſelbe Sache, ſo würde ſie vielleicht eben ſo viel Eindruck auf uns machen, als die Gegenſtände, die wir alle Tage ſehen. Nur aus der Gewohnheit oder weil wir eine Wirkung immer auf dieſelbe Weiſe erfolgen ſehen, ſchließen wir auf eine natürliche Nothwendigkeit, auf einen Cauſalnexus. Ja ſelbſt, daß alle Menſchen die Gegenſtände, die ſich ihnen darbieten, auf gleiche Weiſe auffaſſen, ſetzen wir nur voraus, ohne irgend einen Beweis dafür zu haben (Ebd. I, 6. §. 20 f. 22.).

So kommt Pascal an der Hand Montaigne's im Weſentlichen zu den Humeſchen Reſultaten, d. h. zum entſchiedenſten Skepticismus: der Menſch iſt ihm Nichts als ein Weſen voller Irrthümer; Nichts zeigt ihm die Wahrheit, Alles täuſcht ihn; die beiden Erkenntnißquellen, Vernunft und Sinne, täuſchen ſich gegenſeitig durch einander (Ebd. §. 27.) Allein dabei bleibt er nicht ſtehen. Er erkennt vielmehr vollkommen die ſich ſelbſt vernichtenden Widerſprüche des Skepticismus an, und bekämpft ihn eben ſo ſehr als den Dogmatismus (Cf. P. I, Art. II, §. 2. P. II, Art. 2.). Er braucht den Einen wie den andern, — und darin weicht er von Bayle ab, dem es mit ſeinen Ueberzeugungen wie mit ſeinen Zweifeln Ernſt iſt, — nur als äußerliches Mittel, um zu zeigen, daß das menſchliche Weſen ſelbſt (der natürliche Menſch ohne die Gnade) der unaufgelöſte Widerſpruch zwiſchen Dogmatismus und Skepticismus ſey. Dieſen Gedanken ſpricht er in den mannichfaltigſten Wendungen aus: «der Menſch ſteht auf einer ungeheuer weiten Mitte, immer ungewiß und ſchwebend zwiſchen der Ungewißheit und der Erkenntniß. Das iſt unſere natürliche Lage. Denn die Natur ſtellt uns nicht nur

zwiſchen entgegengeſetzte Unbegreiflichkeiten, die wir doch nothwendig annehmen müſſen (z. B. daß jedes materielle Ding in's Unendliche theilbar und alſo in ſich unendlich, und doch zugleich ein endliches, begränztes iſt), ſondern alle Extreme fliehen uns, ſind gar nicht für uns, und unſere Vernunft bemerkt nur einigen Schein von der Mitte der Dinge, in ewiger Verzweiflung weder ihren Anfang, noch ihr Ende zu kennen» (P. I, Art. 2. p. 198. Art. 4, §. 1.). «Der Menſch hat in ſich die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, aber er hat keine Wahrheit weder bleibend noch genügend» (I, 4. §. 6.). «So iſt denn offener Krieg unter den Menſchen. Jeder muß Partei ergreifen, und ſich nothwendig entweder zum Dogmatismus oder Pyrrhonismus halten; denn wer neutral zu bleiben gedächte, würde eben recht ein Pyrrhoniſt ſeyn. — — Allein die Natur widerlegt den Pyrrhoniſten, und die Vernunft widerlegt den Dogmatiſten. Was wird denn alſo aus dir, o Menſch, der du deine wahrhafte Stellung durch deine natürliche Vernunft zu erkennen ſtrebſt? Du kannſt keine dieſer Parteien fliehen, bei keiner verharren. Das iſt der Menſch in Betreff der Wahrheit! Wir haben ein Unvermögen zu beweiſen, unbeſiegbar für allen Dogmatismus, wir haben eine Idee der Wahrheit, unbeſiegbar für allen Pyrrhonismus. Wir verlangen nach der Wahrheit, und finden in uns nichts als Ungewißheit; wir ſuchen das Glück und finden nur Elend. — — Welche Chimäre iſt denn der Menſch? Welche ſonderbare Erſcheinung, welches Chaos, welcher Gegenſtand des Widerſpruchs! Richter über alle Dinge, ſchwacher Wurm von Erde, im Beſitz der Wahrheit, voller Ungewißheit, Preis und Auswurf des Univerſums! Wenn er ſich rühmt, erniedrige ich ihn, wenn er ſich erniedrigt, rühme ich ihn, und widerſpreche ihm immer, bis er begreift, daß er ein unbegreifliches Monſtrum iſt» (P. II, Art. 1, §. 1. 3. 5.). —

Dieſer Widerſpruch, ſchließt Pascal, beweiſt, daß der Menſch gefallen, entartet ſey, ohne doch ſeine urſprüngliche Größe ganz zu verlieren, aber auch ohne ſie fortan behaupten zu können. Daß dies weder Epiktet und die Stoiker, d. h. die Dogmatiſten, noch Montaigne und die Epikuräer, d. h. die Skeptiker, erkannten, ſey die gemeinſchaftliche Quelle ihrer Irrthümer. «Die Einen bemerkten einige Spuren ſeiner erſten Größe, wußten aber nichts von ſeinem Verderben, und behandelten daher die Natur als geſund und keines Wiederherſtellers bedürftig, und das führte ſie auf

den Gipfel des Hochmuths. Die Andern bemerken sein gegenwärtiges Elend, wissen aber nichts von seiner ursprünglichen Würde, und behandeln daher die Natur als nothwendig schwach und unverbesserlich; und das stürzt sie in Verzweiflung und von da in eine tiefe Niedrigkeit. Diese beiden Zustände mußte man zusammen erkennen, um die Wahrheit zu finden. — — Gleichwohl aber lassen sich jene philosophischen Gegensätze keineswegs verbinden, wie man wohl meinen und dadurch eine vollkommene Moral herzustellen sich einbilden könnte. Aus ihrer Verknüpfung würde vielmehr statt des Friedens nur Krieg und allgemeine Zerstörung erfolgen. Denn da die Einen die Gewißheit, die Andern den Zweifel, die Einen die Größe, die Andern die Schwäche des Menschen behaupten, so können sie sich nicht vertragen; sie können weder allein bestehen wegen ihrer Mängel, noch sich vereinigen wegen des Widerspruchs ihrer Meinungen. Beide müssen vielmehr sich gegenseitig vernichten, um der Wahrheit der Offenbarung Platz zu machen. Diese bringt die entschiedensten Widersprüche in Uebereinstimmung durch eine rein göttliche Kunst. Die Weisen der Welt nämlich setzen den Widerspruch, die Stärke und die Schwäche in ein und dasselbe Subjekt, in die menschliche Natur; der Glaube dagegen belehrt uns, ihn an verschiedene Subjekte zu vertheilen: alle Schwäche gehört der Natur, alle Stärke dem Beistande Gottes an. Das ist die Vereinigung, die Gott allein lehren und bewirken konnte, und die nur ein Bild und eine Wirkung ist der unaussprechlichen Vereinigung zweier Naturen in der Einen Person des Gottmenschen. — So führt die Philosophie selbst zur Theologie» (I, 11. §. 2—4.). —

Oder wie wir sagen würden: So führt der Dogmatismus und Skepticismus zum Mysticismus. Denn nach Pascals ausdrücklicher Erklärung ist nicht nur das Fundament seiner ganzen Theorie, das Dogma von der Erbsünde oder jener erste Abfall des Menschen von seiner ursprünglichen Würde und Größe «das allerunbegreiflichste Geheimniß», das wir jedoch annehmen müssen [d. h. nichtsdestoweniger von immanenter Nothwendigkeit], weil wir «ohne dasselbe uns selbst unbegreiflich, ja noch viel unbegreiflicher als dies Geheimniß sind» (II, 5. §. 4.); sondern auch jene Vereinigung der Widersprüche, obwohl die einzig mögliche, nothwendige, ist als Wirkung der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ebenfalls ein reines Mysterium.

Die christliche Religion erkennt nach P. nicht nur an, «daß Gott nach dem Sündenfalle sich den Menschen durchaus nicht so augenscheinlich zeigt, als er thun könnte, sondern sie besteht selbst eigens nur in dem Geheimniß des Erlösers» (II, 4.). «Dieses wunderbare Geheimniß, in welches sich Gott zurückgezogen hat, undurchdringlich für ein menschliches Auge, ist eine große Lehre, uns in die Einsamkeit zu treiben, fern von den Augen der Menschen. Er ist unter dem Schleier der Natur, der ihn uns deckt, verborgen geblieben bis zur Erscheinung im Fleische, und als die Zeit erfüllt war, daß er erschien, hat er sich noch mehr verborgen, indem er sich in die Menschheit hüllte. Er war viel mehr zu erkennen, da er unsichtbar war, als da er sich sichtbar gemacht. Und endlich da er die Verheißung erfüllen wollte, die er seinen Aposteln gethan, bei den Menschen zu bleiben bis zu seiner letzten Wiederkunft, da hat es ihm gefallen zu bleiben in dem allerseltsamsten und dunkelsten Geheimniß, unter der Gestalt des H. Abendmahls» ꝛc. (II, 16. §. 8.) — Das unbegreifliche Monstrum, das der Mensch ist, der unversöhnliche Widerspruch seiner Natur löst sich also auf, aber — wiederum nur in ein gleich unbegreifliches Mysterium, das indeß trotz seiner Unbegreiflichkeit doch gewiß und unzweifelhaft, wahr und nothwendig seyn soll.

Sonach spricht Pascal bereits mit der die neuere Philosophie charakterisirenden Klarheit des Selbstbewußtseyns das Princip des Mysticismus aus. Aber er führt es nicht durch. Er ist groß, geistvoll, genial in dem Aufbau des Fundaments, in der schneidenden Schärfe und der pikanten, schlagenden, fast unwiderstehlichen Beredtsamkeit, mit der er jene Widersprüche in ihrer schärfsten Spitze gegen einander stellt. Aber auf dem Punkte angekommen, wo nach seiner Meinung die Philosophie sich selbst in die Theologie aufhebt, verläßt er jene, und verfällt ganz in das platte Dogmatisiren und Apologisiren eines gewöhnlichen katholischen Theologen. Auf jenem Punkte angekommen, lenkt er völlig auf den Standpunkt des Mittelalters, auf den abstrakten Autoritäts- und Kirchenglauben zurück. Es fehlt ihm das zweite Element der neueren Philosophie, die Freiheit des Geistes, die Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit der Anschauung.

§. 21. Wie Bayle der erste, wenn auch noch mit dem Gegensatze des Dogmatismus behaftete Skeptiker, so ist erst Pierre

Poiret der erste Mystiker der neueren Philosophie. Auch er beruft sich zwar noch gern zur Bekräftigung seiner Behauptungen auf die Bibel, und hat offenbar den Glauben und den Wunsch, mit ihr übereinzustimmen, d. h. wie Bayle neben seinem philosophischen Scepticismus, so hat er neben seinem Mysticismus noch den Dogmatismus des religiösen Glaubens beiherlaufend. Gleichwohl philosophirt er. Denn er geht nicht von Thatsachen der Geschichte, sondern von Thatsachen des Bewußtseyns, nicht von überlieferten, auf Autorität angenommenen, sondern von freien philosophischen Ideen aus, und wo er mit dem Dogma zusammentrifft, giebt er ihm nicht selten eine eigne, selbständige Bedeutung, indem er es nicht blos, wie Pascal, historisch aufnimmt, sondern philosophisch zu entwickeln sucht.

Poiret schließt sich vielfältig und in wesentlichen Beziehungen an Jak. Böhme an. Dieser bildet überhaupt gewissermaßen die Fundgrube aller neueren Mystiker bis auf Fr. Baader herab, offenbar darum, weil er, wie bemerkt, bereits durchgängig von den bewegenden Grundideen der neueren Philosophie ergriffen erscheint. Nur sucht Poiret das, was Böhme in dunkler, phantastischer, von dem hellen Selbstbewußtseyn der neueren Philosophie noch weit abliegender Gestalt vorbringt, in bestimmterer, klarerer Form darzustellen, und weicht schon darum auch vielfältig von seinem Gewährsmanne ab; andrerseits erscheint er zugleich von der herrschenden Philosophie Descartes', trotz seiner ausdrücklichen Opposition gegen sie, in vieler Beziehung abhängig. Er springt daher nicht, wie J. Böhme in seiner mittelalterlichen Unbefangenheit (Aurora I, 1. XXIII, 83 f.), sogleich mitten in den Mysticismus hinein, sondern sucht zu ihm, d. h. zur wahren Erkenntniß der Wahrheit, überzuführen, wie sein Tractatus de vera methodo inveniendi verum beweist. Hier erklärt er für das erste Erforderniß zur Erforschung der Wahrheit, daß man in der gehörigen Ordnung verfahre, d. h. nicht, wie Carteſius wolle, von dem Einfachsten und Leichtesten, — denn dies könne auch das Nichtige, Thörichte, Unwürdige seyn —, sondern von dem Ersten, Würdigsten, Solidesten, Nothwendigen und Vollkommenen [von Gott] ausgehe (Ver. meth. P. I. §. 1 sq.). Das zweite Erforderniß sey, daß Jeder mit reiner Aufrichtigkeit des Geistes (sinceritate mentis) zu Werke gehe, und also nicht blos Andre über das, was er findet, sondern vor Allem sich selbst nicht täusche,

namentlich nicht den sinnlichen Eindrücken, Begierden, Affekten sich hingebe, und danach seine Ueberzeugungen, seine Erkenntniß, seine Wahrheit sich formire; sondern vielmehr den Antrieben und Bewegungen, die von Gott ausgehen, folge, wenn sie auch anfangs bitter und unangenehm erscheinen (lb. §. 4 sq.). Zum Dritten sey durchaus erforderlich, daß jeder bei Erforschung der Wahrheit von sich und in sich selbst den Anfang mache, d. h. ohne alle Rücksicht auf Andre, namentlich ohne sich auf die sinnlosen Hirngespinnste der Skeptiker von Profession einzulassen, zunächst für sich selbst zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, demnächst die Wahrheit in sich selbst, in seinem eignen Bewußtseyn zu entdecken und sich klar zu machen strebe (lb. §. 7—11.).

Die Wahrheiten, die P. hier findet, sind nun aber im Grunde alle Wahrheit, alle die wesentlichen Grundideen, die auch Descartes aus der Selbstgewißheit des Bewußtseyns unmittelbar aufnahm. Denn nach ihm finde Ich in mir (als Thatsache meines Bewußtseyns), nicht nur daß Ich lebhaft afficirt werde von dem Bewußtseyn meiner selbst wie von den Sinnen und den äußern Objekten, nicht nur daß Ich meiner Triebe, Begierden, Neigungen, insbesondere meines Bedürfnisses nach Erkenntniß des Wahren und Guten gewiß bin, so daß gegen die Gewißheit der Existenz meiner selbst als eines bewußten, denkenden, begehrenden, wollenden, liebenden Wesens, welches mit einem Körper und der Freiheit, die meisten seiner Gedanken und Bewegungen aus einem immanenten, nicht von ihm verschiedenen Principe zu bestimmen, begabt sey, keine Macht der Welt, kein Bedenken, kein Zweifel etwas vermöge; sondern Ich finde sogar als unzweifelhafte Wahrheit, daß ein Gott, eine allmächtige, wahre, gute, unendliche und ewige, allweise, absolut-freie und vollkommene Ursache meiner selbst wie aller Dinge existirt, so wie daß dieser Gott in einer bestimmten Weise meine Gedanken tangirt, meinen Verstand seiner würdig erfüllt, die Liebe zu sich erregt, das Bewußtseyn des Rechten und Unrechten, Guten und Bösen meinem Geiste einprägt, und mich ganz und gar durchdringt und afficirt. Dies Alles ist für P. unumstößlich gewiß, und daß es Leute giebt, die an der Existenz dieses höchsten Wesens zweifeln, bewegt ihn nicht mehr, als daß es Unsinnige giebt, die selbst des Daseyns ihres eignen Leibes nicht gewiß zu seyn wähnen (lb. §. 12 sq.). Er verspricht zwar, jene Zweifler zu widerlegen durch kräftigere, klarere Argumente als die schwächlichen der Car-

teſianer. In der That aber widerlegt er ſie (Ib. P. III. §. 8 sqq.) nur dadurch, daß er ſich auf höchſt lebendige, lichtvolle (luminosae), innige Eindrücke und Wirkungen beruft, die Gott auf die ſ. g. paſſiven Vermögen oder die paſſive Seite der vis cogitandi ausübe, ſobald man ſie ihm nur darbiete.

Von jenen Thatſachen des Bewußtſeyns ausgehend, ſtellt ſich Poiret zunächſt auf dieſelbe Baſis mit dem Dogmatismus: es iſt damit der dogmatiſtiſche Ausgangspunkt des Myſticismus auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen. Er verſtärkt denſelben noch, indem er drei verſchiedene Arten von Wahrheiten und ihnen entſprechend drei unterſchiedene Arten von Geiſteskräften, ſo wie von Lichtern oder Erleuchtungen (lumina) im Bewußtſeyn vorfindet. Die Wahrheit unterſcheidet ſich nämlich zunächſt in veritates materiales sive facti, die mit der äußern, objektiven Wirklichkeit zuſammenfallen, und in veritates mentis oder innere ſubjektive Wahrheiten, die Wahrheit unſerer Begriffe, Vorſtellungen ꝛc. Die erſte Klaſſe läßt er fallen, die letztere dagegen unterſcheidet er wiederum in reale, d. h. ſolche, die von den Einwirkungen wirklicher Objekte auf den Geiſt herrühren, und in bildliche (pictae, umbratiles), d. h. ſolche, die von den Schattenriſſen (umbrae), Bildern oder Gleichniſſen herrühren, welche der Geiſt ſich ſelbſtthätig von den Dingen macht, und die daher gegen jene ſteril, froſtig, todt erſcheinen. Und da die erſte dieſer beiden Unterarten wiederum in veritates spirituales (— z. B. wenn Gott meine Seele lebendig afficirt), und in veritates corporeae (wenn die Sonne oder ſonſt ein materielles Ding meine leiblichen Sinne afficirt) zerfällt, ſo giebt es danach drei Klaſſen von veritates mentis: 1) die realen geiſtigen, 2) die realen ſinnlichen oder körperlichen, und 3) die unrealen, bildlichen oder Schattenwahrheiten (P. I. §. 18 sq.). Dieſen entſprechen die drei Grundvermögen des Geiſtes: 1) der intellectus passivus, der die realen geiſtigen Wahrheiten recipirt und percipirt, 2) die Sinne, die daſſelbe in Beziehung auf die körperlichen Wahrheiten leiſten, und 3) der intellectus activus oder die Vernunft, welche die bildlichen oder Schattenwahrheiten ſelbſtthätig producirt. Mit ihnen correſpondiren endlich wiederum die drei verſchiedenen lumina: 1) das göttliche, 2) das natürliche, und 3) das Schattenlicht der Vernunft (lumen umbratile rationis) oder das natürlich-metaphyſiſche, philoſophiſche (Ib. §. 21 sq.). Nur das erſte jener Vermögen iſt

das wahrhaft eſſentielle und ſubſtanzielle des menſchlichen Geiſtes, die Vernunft dagegen nur eine oberflächliche und acceſſoriſche Fähigkeit (Ib. P. II. §. 1.). Sie iſt an ſich des reinen (intimioris) göttlichen Lichtes unfähig; letzteres verliert ſich vielmehr vor ihrem Schattenlichte, und nur je mehr der Geiſt von ihr ſich abkehrt, deſto fähiger wird er des göttlichen Lichtes, deſſen Gewißheit gewiſſer iſt als alle andere Gewißheit, und ohne welches die Vernunft für ſich allein, wenn nicht ſchlechthin falſche, doch nur mit Irrthümern und Chimären vermiſchte Ideen hervorbringen kann (P. II. §. 5. cf. Defensio methodi inveniendi verum Sect. I. §. 5. 10 sq. II. §. 1 sqq. P. Poireti Posthuma etc. Amstel. 1721. p. 97. 102. 109 sqq.).

Alles, was der Idealismus aus ſeinen aprioriſchen Principien und Ideen deducirt, ſind alſo nach P. nur die vergeblichen Verſuche der Vernunft, der göttlichen Wahrheit beizukommen; in der That iſt die Wahrheit durchaus unbeweisbar: nicht nur ſie ſelbſt, ſondern auch die Art, wie ſie dem menſchlichen Geiſte (durch göttliche Erleuchtung, Einwirkung) zufließt, läßt ſich nur als Thatſache des Bewußtſeyns unmittelbar finden, percipiren, anſchauen. Indem P. die Vernunft und damit alle eigne Selbſtthätigkeit des erkennenden Geiſtes für ein acceſſoriſches, oberflächliches und überflüſſiges Vermögen erklärt, und alles Erkennen auf ein paſſives Empfangen, Percipiren, zurückführt, adoptirt er zugleich das Grundprincip des Empirismus, nur daß ihm die wahre, ewige Wahrheit nicht von den ſinnlichen, materiellen Gegenſtänden der Welt, — ihre Erkenntniß, die eben ſo ſchlechthin vergänglich iſt, wie die irdiſchen Dinge ſelbſt, hat ihm gar keinen Werth, — ſondern von Gott dem Geiſte imprägnirt wird. Alle Einwürfe gegen den Dogmatismus und Empirismus würden alſo auch ſeine Theorie treffen.

Allein dieſe dogmatiſtiſch-empiriſtiſche Erkenntnißtheorie hebt er im Folgenden ſelbſt wieder auf. Er findet nämlich weiter als unumſtößliche Thatſache des Bewußtſeyns, daß der Menſch, Gott widerſtrebend, von ihm abgewendet, der Quelle alles Lichts entfremdet, durchaus entartet iſt, alle ſeine Erkenntnißkräfte, insbeſondere die Vernunft, corrumpirt ſind, und daß er alſo in dieſem (gegenwärtigen) Zuſtande unfähig iſt, die Wahrheit zu erwerben (Ib. P. I. §. 34 sqq. Vgl. Jac. Böhme's Aurora ꝛc. Vorr. §. 19. Kap. XII, §. 121. XIII, §. 27.). Der Vernunft allein überlaſſen, gelange er aus dieſer Erniedrigung, in der er mit den Thie-

ren auf wesentlich gleicher Stufe stehe, nimmermehr zur wahren Humanität, wie die Vertheidiger der Vernunft wähnen, sondern werde höchstens durch sie gezähmt, aus einer wilden eine zahme Bestie (Defens. meth. S. I. §. 4.). Dies anzuerkennen, ist ihm daher das vierte nothwendige Erforderniß zur Erkenntniß der Wahrheit (Ver. meth. l. l. §. 38 sq.). Daraus endlich ergeben sich ihm dann noch zwei andere gleich unerläßliche Erfordernisse: zum fünften nämlich, daß wir vor allen Dingen nach der Heilung unserer Erkenntnißkräfte durch geeignete Mittel trachten (§. 52 sq.); und endlich, «daß wir, um unsere ursprüngliche Unversehrtheit (incolumitas) wieder zu gewinnen, unter Anerkenntniß unserer Krankheit und Ohnmacht, uns aller Selbstthätigkeit unseres Geistes enthalten, ihn ganz passiv Gott darbieten, allein beseelt von der Begierde nach Wiederherstellung unserer Gesundheit durch Gott, und fest entschlossen, ins künftige nicht mehr unsere Fähigkeiten nach eignem Gefallen zu lenken, sondern nach dem göttlichen Willen, gemäß der Ordnung und Proportion, welche zwischen dem Ewigen und Vergänglichen, Geistigen und Körperlichen, Innern (Wesentlichen) und Aeußern, Nothwendigen und Accessorischen, Realen und Eingebildeten, wie zwischen den Rathschlüssen Gottes und den schlechten Gelüsten der sich selbst zum Zweck machenden Eigenliebe statt haben muß» (Ib. §. 54 sq.).

Mit diesen Sätzen führt P. den reinen, abstrakten Skepticismus, den er zum Hauptthore hinausgeworfen, durch eine Hinterthüre selbst wieder herein. Denn der Skepticismus wurzelt und gipfelt ja ganz in derselben Behauptung, daß der menschliche Geist unfähig sey, die Wahrheit zu erkennen. Freilich gründet P. diese Behauptung auf den dogmatistischen Satz oder die angebliche Thatsache des Bewußtseyns, daß der Mensch jene Fähigkeit ursprünglich besessen, und daher (durch Gott) auch wieder erlangen könne. Allein er bemerkt nicht, daß sich dieser Satz und jene Behauptung diametral widersprechen und gegenseitig vernichten. Ist der Mensch an sich unfähig, die Wahrheit zu erkennen, wie kommt er dann zu allen jenen Gewißheiten und Wahrheiten, die P. unmittelbar im Bewußtseyn findet? Sollen alle diese Wahrheiten nicht bloße subjektive Meinungen seyn, so müssen sie objektiv erkannt seyn: wie aber vermag der unfähige Mensch zu erkennen, daß ein Gott realiter existirt, ihm sich mittheilen, ihn erleuchten und zur wahren Erkenntniß wieder verhelfen will? Woher weiß er, daß er die

Wahrheit urſprünglich beſeſſen und nur durch ſeinen Abfall von Gott verloren habe? — Auf dieſe Fragen kann P. nur antworten: durch göttliche Offenbarung oder Erleuchtung. Allein nach ihm ſelbſt iſt der Menſch nur darum der wahren Erkenntniß unfähig, weil zugleich Gott mit ſeinem Lichte ſich von ihm abwendet. Jedenfalls iſt die göttliche Macht, die nicht bloß ſchlechtweg die Wahrheit offenbart, ſondern den der Wahrheit unfähigen Menſchen auch zugleich wieder fähig macht, ein unbegreifliches Wunder. Endlich involvirt die Antwort ſelbſt wieder einen Widerſpruch. Der Menſch ſoll durch göttliche Offenbarung wiſſen, daß zwar ein Gott exiſtirt, daß er aber der wahren Erkenntniß deſſelben unfähig ſey ꝛc. Aber indem er dies erfährt, gewinnt er ja damit eine wahre objektive Erkenntniß, und der Inhalt der Offenbarung ſteht mit ihr ſelbſt in Widerſpruch. Woher ferner weiß er denn, daß eben Dieſes wirkliche, wahrhafte, göttliche Offenbarung, objektive Erkenntniß und Wahrheit iſt? Wenn wiederum durch göttliche Offenbarung und ſomit durch die Selbſtbezeugung Gottes in ihm, ſo muß er wenigſtens durch eigne Erkenntniß (Vernunft) wiſſen, daß es die Natur der geoffenbarten Wahrheit iſt, ſich durch ſich ſelbſt als Wahrheit zu bekunden. Wenn aber durch das Zeugniß ſeines eignen Geiſtes, ſo erkennt er durch ſich ſelbſt die göttliche Offenbarung *als* Offenbarung, die Wahrheit als Wahrheit. D. h. in beiden Fällen erweiſt er ſich in der That *nicht* unfähig, die Wahrheit zu erkennen: an der Fähigkeit, die er nothwendig in ſich ſelbſt beſitzen muß, die Wahrheit von der Falſchheit, die göttliche Offenbarung von den Eingebungen der eignen Vernunft zu unterſcheiden, beſitzt er zugleich die Fähigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit; er muß einen Begriff der Wahrheit bereits in ſich haben, um ſie von der Falſchheit unterſcheiden zu können.

In dem größeren Werke: **De Eruditione solida, superficiaria et falsa Libri tres etc. (Amstelod. 1692)** hat P. die Grundgedanken des **Tractatus de vera methodo**, den er ihm Einleitungsweiſe vorausſchickt, nur näher ausgeführt; und im Grunde iſt auch ſein großes Hauptwerk: **L'Oeconomie Divine ou Système universel et démontré des Oeuvres et des Desseins de Dieu envers les Hommes etc. (VII Voll. Amsterd. 1687.)**, nur eine auf dieſelben Principien gegründete weitere Entwickelung ſeiner Weltanſchauung. Denn obwohl er in der erſtgenannten Schrift nur die wahre Bildung oder die rechte Weiſe, zur

Erkenntniß zu gelangen, von der oberflächlichen und falschen unterscheiden, zu jener anleiten, von dieser abschrecken will, so kann er doch seinen Begriff der Eruditio solida nur dadurch gewinnen, daß er von dem ausgeht, was erst Resultat der wahren Bildung und Erkenntniß, nämlich der göttlichen Erleuchtung, ist, und was er in der Oeconomie divine weitläuftiger erörtert. Hier beginnt P. zwar mit dem Descarteschen Beweise vom Daseyn Gottes, im anscheinenden Widerspruche mit seinen früheren Erklärungen (in dem Tract. de vera meth.). Allein er will, wie er ausdrücklich bemerkt, keineswegs irgend ein Gewicht auf solche Demonstrationen legen, sondern nur versuchen, auf diesem Wege die Ungläubigen und Skeptiker, die noch der Wahrheit offen stehen, heranzuziehen (L'Oecon. de la Création. Chap. I, §. 1—7.). Er springt daher sogleich von der schwachen, sterilen, todten Idee Gottes, die wir durch die Vernunft gewinnen, über zu den lebendigen, starken, alle andern überwältigenden Eindrücken, die wir von Gottes Daseyn unmittelbar empfangen, wenn wir uns nur von allen andern Dingen ab- und ihm zuwenden (§. 8 ff.). Und so sehr er die spekulative Nothwendigkeit hervorhebt, daß Keiner umhin könne, das reine, einfache, und damit unendliche, absolute Seyn auch als actu existirend zu denken (§. 14 ff. 23 ff.), so gewinnt er damit doch nur einen ganz abstrakten logischen Begriff, den wiederum nur die unmittelbaren göttlichen Einwirkungen zur concreten Idee des persönlichen Gottes erheben können: jene speculative Betrachtung ist ihm in der That nur die Gelegenheit (occasion), deren sich Gott bedient, um selbst einen unendlichen und unendlich lebhaften und vollen Eindruck (impression) seines absoluten Wesens in der Seele hervorzurufen (§. 26.). So sind es denn doch einerseits nur die unmittelbaren, thatsächlich im Bewußtseyn vorgefundenen Einwirkungen Gottes, welche dem Menschen zur wahren, lebendigen Erkenntniß des Göttlichen verhelfen, andrerseits die völlige Rathlosigkeit, Unwissenheit und Ungewißheit, in der er, sich selbst überlassen, sich befindet, welche ihn nöthigt, sich Gott und seiner Offenbarung in die Arme zu werfen (§. 28 ff. Chap. II, §. 1. 2.).

Demgemäß erklärt P. selbst, daß die Betrachtung des menschlichen Wesens im Gegensatze gegen das göttliche, die Unfähigkeit jenes, aus sich selbst zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Befriedigung und Glückseligkeit zu gelangen, und die Gewißheit, dieser

höchſten Güter nur in der Liebe und Anſchauung Gottes theilhaftig zu werden, kurz daß die Nothwendigkeit, ſich ſelbſt und ſeine Vernunft auf- und an Gott hinzugeben, das Fundament ſeines ganzen Baues ſey (Chap. II, §. 3.), — daſſelbe Princip, von dem er in der Schrift: **De Eruditione solida etc.** ausgeht (Cf. Lib. I, P. 1. §. 2 sq. 15. Vgl. J. Böhme a. a. O. III, 1. XIII, 26. XXIII, 84.). Gott iſt ihm danach im Gegenſatze gegen alle Kreatur, durch ſich ſelbſt ſo vollkommen, ſich ſelbſt genügend, ſelbſtändig und unabhängig, daß er nichts weiter bedarf, um zu ſeyn was er iſt, d. h. um höchſt vollkommen, erleuchtet (lumineux), intelligent, ſelig und befriedigt zu ſeyn, als ſeiner eignen Idee, ſeiner eignen Vorſtellung, ſeiner eignen Betrachtung, ſeiner Liebe zu ſich ſelbſt und ſeiner eignen, einzigen Eſſenz mit Ausſchluß von Allem, was er nicht iſt. In dem geheimnißvollen Abgrunde ſeiner ewigen Weſenheit findet ſich an ſich weder eine Kreatur noch eine Idee oder Anſchauung von Kreaturen, ſondern bloß ſeine reine, einzige und alleinige Göttlichkeit (**Oec. de la Créat. II, 4 f. De Erud. sol. I, 1. §. 4. Cf. Cogitationes rationales de Deo, Anima et Malo. Edit. sec. Discurs. praelim. p. 5 sq. Lib. III, Cap. 10, p. 288 sq.**). Dieſer ewige, unendlich vollkommene, unbegreifliche Geiſt, der unendliche Realitäten durch Einen Akt und gleichſam in Einem ununterſchiedenen Punkte in ſich trägt, unterſcheidet ſich nun aber zugleich in eine anzubetende Dreiheit, indem er ſich — ähnlich wie bei J. Böhme (Vgl. Von d. Gnadenwahl Kap. I, §. 4 ff. 8 ff. 20 ff. 30. II, 4. 9 ff. 14 ff. Von göttl. Beſchaulichkeit I, 8 ff. 17 ff. III, 7. Theoſoph. Fragen III, 7 ff. 14. Menſchwerdung Chriſti I, 9. II, 1.) — *unterſchieblich* und gleichſam außer jener Punktualität und unterſchiedsloſen Ewigkeit betrachtet. Als Gott der Vater iſt er ein unendlich lebendiger, unendlich thätiger und unendlich mächtiger Gedanke (pensée), dies Wort als Seyn zugleich und Princip gefaßt. Aber ohne den Sohn, ohne die Unterſchiedenheit, Gegenſtändlichkeit in ſich, iſt ſeine Lebendigkeit ein dunkles Sehnen und Verlangen (désir — desiderium), ſeine Thätigkeit eine drängende Unruhe, ſeine Allmacht die Anſtrengung, jenes Verlangen zu befriedigen; und indem dieſe Anſtrengung kraft ihrer Allmacht vollzieht, was ſie erſtrebt, ſo gebiert ſich in ihm inmitten der Finſterniß das Licht ſeiner ſelbſt, inmitten der Unruhe die Liebe, die Luſt und der Friede ſeiner ſelbſt, das weſentliche und intelle-

ktuelle Bild, die Idee, die Vorstellung seiner selbst, das Licht, die Wahrheit, das ewige Wort, — Gott der Sohn. Und indem Gott in diesem Lichte und Bilde seine Schönheit und unendlichen Vollkommenheiten erblickt, darin sein Verlangen und seine Theilnahme (affections), all' sein Bangen und Suchen, alle Unruhe seiner Thätigkeit, alle Leiden seiner Empfindlichkeit und alles Feuer seiner mächtigen, unendlichen Anstrengungen befriedigt findet, so ergiebt sich daraus von selbst die Liebe, die Lust, die Seligkeit zum und im Sohne, kurz die göttliche unendliche Zärtlichkeit des Vaters für den Sohn, und damit ein Princip, ihn zu suchen, zu erkennen, zu genießen und zu verklären ins Unendliche, d. h. es geht von da der H. Geist mit seinen Früchten aus (De Erud. l. l. Oec. de la Créat. II, 5 f. XIV, 2 ff. 15 f. XV, 13. — wiederum wesentlich verwandt mit J. Böhme's Anschauungen Aurora III, 8 ff. 14 ff. 19 f. 24 ff.).

Aber wie J. Böhme, trotz aller Erleuchtung und unmittelbaren Anschauung, doch so oft von dem Mysterium Magnum der göttlichen Selbsterzeugung, der Trinität, der Weltschöpfung ꝛc. spricht, eben so erklärt Poiret, daß er keineswegs das unbegreifliche Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit habe lösen wollen, was ein unmögliches, vermessenes, sündliches Beginnen wäre, sondern nur die Beziehung zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste hervorheben, die göttliche Trinität am Bilde der menschlichen Wesenheit habe erläutern wollen. Auch ihm bleibt Gott trotz aller Offenbarung unbegreiflich, so daß die Unbegreiflichkeit fast als stehendes Beiwort des göttlichen Wesens erscheint (Oec. de la Cr. XIV, 1. 15. cf. II, 4. IV. 1. VII, 23. VIII, 15. IX, 1. 2. 4. etc. De Erud. l. l. §. 4. Cogit. Rat. l. l.). Eben so unbegreiflich ist die Weltschöpfung. Denn es ist nach P. durchaus nichts im göttlichen Wesen, woraus sie sich herleiten oder erklären ließe, geschweige denn daß von irgend einer Nothwendigkeit derselben die Rede seyn könnte. Gott hat vielmehr die Welt aus reiner, indifferenter Freiheit, zum Spiel und zur willkührlichen Lust (ad lusum gaudiumque arbitrarium) geschaffen; es war sein bon plaisir, sein concept arbitraire, sich selbst in einem Andern als er selbst, darstellen zu wollen, veranlaßt durch die Verschiedenheit, die er bei der Anschauung seiner selbst in seinem ewigen Sohne bemerkte. Aus diesem willkührlichen Entschlusse gingen zuerst die Ideen der zu schaffenden Dinge (rerum creabilium), demnächst

durch einen zweiten concept arbitraire die reale Existenz derselben hervor (De Erud. l. l. §. 4. 6. 9. Oec. de la Cr. III. pr. §. 9. IV, 5 f. V, 1—3. Cogitt. Rat. III. 11 sq.).

Diese Theorie ist ächt mystisch. Denn nicht genug, daß der willkührliche Einfall Gottes, eine Welt zu schaffen, jenseit aller Vernunfterkenntniß (Denknothwendigkeit) liegt, und daher nur durch eine eben so willkührliche Offenbarung gewußt werden kann; es bleibt auch außerdem völlig unbegreiflich, wie Gott sich selbst, sein Seyn und Wesen (Oec. de la Cr. V, 8. VI, 4. 6 f.), in einem Andern als er selbst darstellen kann, und warum er sich nicht begnügt, sich in seinem zwar mit ihm identischen, doch aber auch zugleich von ihm verschiedenen, ewigen Sohne anzuschauen, — Unbegreiflichkeiten, die sich, wenn auch in andrer Art, bei J. Böhme wieder finden.*)

Eben so endlich läßt P. das Fundament seiner Philosophie, das Verhältniß des Menschen zu Gott, die gegenwärtige Unfähigkeit desselben, durch sich selbst das Wahre und Gute zu erkennen, welches er in dem Tractatus de vera methodo etc. nur als Thatsache des Bewußtseyns aufgestellt hatte, jetzt, wo er sie aus göttlicher Erleuchtung in ihrem Grunde und Ursprunge darthun will, in das mystische Dunkel der Unbegreiflichkeit verschwimmen. Es gefiel nämlich Gott, nicht nur materielle Dinge, sondern auch Seelen, Geister zu schaffen: denn er wollte sich nicht nur in seinem Seyn, seiner Thätigkeit ꝛc., sondern auch in seiner Lebendigkeit, als denkendes, intelligentes, wollendes Wesen, in seiner Unabhängigkeit, Freiheit und Souveränetät, durch ein Andres als er selbst repräsentirt sehen (Oec. d. l. Cr. VII, 24. VIII, 1 f. De Erud.

*) In der Anschauung der Welt und Weltschöpfung weicht indeß P. von Böhme entschieden ab. Dies zeigt sich besonders in folgenden 3 Punkten: a) bei J. Böhme ist zwar die sichtbare, irdische, materielle Welt ebenfalls ein «Gleichniß», zugleich aber auch ein «Gegenwurff» der unsichtbaren, ewigen, geistlichen Welt; b) nach den oben (S. 189. Note) angeführten Stellen hat die Thätigkeit Lucifers und der gefallenen Engel, d. h. ein eignes, selbständiges Princip bedeutsam auf ihre Entstehung und Beschaffenheit eingewirkt; insbesondere aber c) ist sie nach J. Böhme nicht durch einen willkührlichen Rathschluß Gottes, sondern aus dessen eigner Natur und Wesenheit hervorgegangen (Vgl. Clavis etlicher vornehmen Punkte 81 f. 127. V. göttl. Beschaul. III, 10 f. 19. 41 ff. — Stellen, die mit den angef. Kapp. der Aurora schwer zu vereinigen sind.)

l. l. Cogitt. Rat. III, 16.). Der menſchliche Geiſt nun ſtellt jene höchſten und göttlichſten Eigenſchaften Gottes dar. Doch iſt er darum nicht Gott ſelbſt, kein abſolut nothwendiges Weſen, ſondern an ſich Nichts, aus dieſem Nichts nur durch den willkührlichen Beſchluß Gottes hervorgerufen. Auch iſt ſeine Unabhängigkeit eine bloß relative, d. h. ſeiner Idee wie ſeinem Daſeyn nach iſt er von Gott abhängig, und nur hinſichtlich der Art und Weiſe, dies Daſeyn zu führen, unabhängig; ſeine Freiheit mithin keine rein productive, vielmehr in Beziehung auf die wahren, ewigen Güter, auf die Erkenntniß der Wahrheit und die wahre Glückſeligkeit, nur receptiv, Gottes Einwirkungen und Gaben zulaſſend (admissive), und nur hinſichtlich der Fortpflanzung ſeines Geſchlechts wie hinſichtlich der einzelnen Willensakte productiv (Oec. d. l. Cr. VIII, 3 f. 7. 10 f. 32.). Eben ſo ſtellt der menſchliche Geiſt die Ewigkeit Gottes nur inſofern dar, als alle ſeine Kräfte, ſein Verlangen, ſein Verſtand, ſein Wille, aller beſondern Formen und Gegenſtände ſich entſchlagen (dénuer), und einzig und allein in der Anſchauung der reinen, untheilbaren und unveränderlichen Ewigkeit Gottes ſich zu gleichförmiger, ſubſtanzieller Identität vereinigen können (Ebd. §. 23.). Er ſelbſt iſt an ſich nicht ewig; aber ſein ſubſtanziellſter und eſſentiellſter Theil, ſeine verborgenſte Würzel und Subſtanz, iſt gewiſſermaßen ein unermeßlicher fundus sive recessus oder eine innere Capacität und unendliche Fähigkeit, die Ewigkeit ſelbſt, den ewigen Gott auf eine einige, ſimultane und ununterſchiedene Art mit Ausſchluß aller Succeſſion und Pluralität eben ſo lebendig als wunderbar in ſich aufzunehmen und zu beſitzen. Unſere Seelen ſind alſo zum Ebenbilde Gottes geſchaffen, indem ſie geſchaffen ſind zur Zulaſſung, Einwohnung und Einwanderung Gottes, zum Verkehr mit ihm, zur ewigen und unbegreiflichen Theilnahme und Freude (perceptio et voluptas) an den Gütern und Realitäten ſeiner Göttlichkeit. Und in den drei ſubſtantiellſten und eſſentiellſten Vermögen des menſchlichen Weſens, nämlich in dem Desiderium immensum oder der Fähigkeit, nach Gott eben ſo maßlos zu verlangen, als die Eindrücke und Akte des göttlichen, unendlichen Verlangens aufzunehmen; ferner in dem Intellectus immensus oder der unermeßlichen Fähigkeit, das Verſtändniß, das Licht, das Wort und leuchtende Bild Gottes zu recipiren; und endlich in der Acquiscentia immensa oder der gleich unermeßlichen Fähigkeit, die göttliche Befriedigung,

Freude und Seligkeit zu besitzen, — in diesen seinen Fundamentalvermögen repräsentirt der menschliche Geist die göttliche Dreieinigkeit selbst: denn diese besteht, so weit sie in ihrem menschlichen Abbilde erkennbar ist, in Gottes **Desiderium immensum erga se suasque perfectiones** (Gott Vater), in der **luminosa sui Intellectio atque Idea** (Gott der Sohn), und in der **Acquiescentia et Amore seu Laetitia infinita** (Gott der H. Geist). Diese drei Vermögen, kraft deren die menschliche Seele nothwendig göttlicher Natur ist, bilden den innersten Kern derselben, den **fundus animae**, den weder irgend eine Creatur noch der geschaffene Geist selbst erfüllen, noch überhaupt bewegen oder berühren kann, den aller Ideen leeren, nur dem ewigen Gotte geheiligten Ort und Thron Gottes (**De Erud. l. I Oec. d. l. Cr. VIII, 24 ff. X, 1 ff. 14 f. XIV, 1 ff. 15 f. 20. XV, 1. 4. 5. 16. 18. — Cogitt. Rat. lib. III, c. 16.**).

In diesem Einwohnen Gottes in uns, in diesem Besitze seiner Göttlichkeit, — daß er sich selbst uns schenkt, sich in uns producirt und gebiert, und nicht blos durch seine Einwirkungen, sondern seiner eignen Essenz*) nach, in uns ist und lebt, — darin besteht der Glaube, der sonach im Grunde Gott selbst ist, nicht sofern wir ihn durch jene drei passiven Vermögen in uns aufnehmen, — dies ist vielmehr nur die Möglichkeit oder Fähigkeit zum Glauben, die für sich selbst ohne die göttliche Thätigkeit nichts vermag, — sondern sofern er sich selbst uns hingiebt und in uns lebendig ist (**Oec. de la Créat. VIII, 34. IX, 5 ff. X, 3 ff. Oec. de la Coopécation de l'homme etc. Chap. I, IV.**). Ursprünglich war der Mensch im Glauben, Gott in ihm; und damit hatte er unmittelbar die Erkenntniß der Wahrheit: er war weise, d. h. er hatte die Wahrheit nicht erst durch Bildung (Eruditio) erworben, sondern besaß sie unmittelbar. Aber Gott hat ihm neben jenen drei receptiven Fundamentalvermögen, — obwohl er an ihnen als an seiner wesentlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit völlige Genüge gehabt hätte — aus freiem Belieben und übergroßer Frei-

*) In den Cogitt. Ration. Lib. I, c. 6. §. 4. behauptet P. noch, daß Gott nur seiner Thätigkeit und seinen Einwirkungen nach, nicht aber seiner Essenz nach in den Creaturen immanent seyn könne. In der Oecon. Divine (a. a. O. X, 4.) nimmt er dies zurück, oder beschränkt es auf die unbeseelten Wesen: in den menschlichen Geist kehrt Gott allerdings seiner göttlichen Wesenheit nach ein.

gebigkeit noch außerdem einige acceſſoriſche, oberflächliche Fähigkeiten mitgetheilt: die Vernunft nämlich, um das freie, ſchöpferiſche Spiel Gottes mit den Ideen nachzuahmen, und die Sinne nebſt der Einbildungskraft, den Affekten und Leidenſchaften, um die äußern materiellen Dinge wahrzunehmen, und mit ihnen in Verbindung zu treten ꝛc. (De Erud. l. l. § 6. 9. Lib. II. §. 3 sq. 5 sqq. Cogitt. Rat. Disc. praelim. §. 45 sq. 58 sq. Lib. III, c. 10. §. 43 sqq. Oec. d. l. Cr. VIII, 35 f. 37 f. XX, 8 ff. Oecon. de la Coopér. III, 10 f.). Dieſe niederen Fähigkeiten waren und ſollten, dem ſchaffenden Willen Gottes gemäß, jenen höheren Vermögen untergeordnet bleiben, jede ihrer beſondern Gegenſtände genießen, aber alle nur mitwirken zum letzten Ziele und Zwecke des menſchlichen Daſeyns, zur Aufnahme, zum Seyn und Leben Gottes im menſchlichen Geiſte. In dieſer wahren Ordnung mit ihnen ausgeſtattet, war der Menſch urſprünglich omnibus numeris absolutus (De Erud. Lib. I, P. 1. §. 10. Oec. d. l. Créat. XIV, 27 f. Oec. du Pèché XI, 4 f.)

Um aber die göttliche Unabhängigkeit und Souveränetät darzuſtellen, gab Gott dem menſchlichen Geiſte auch die Freiheit, ſich abzugeben, zu beſchäftigen, hinzuwenden, mit und zu welchen Gegenſtänden er wollte (Oec. d. l. Cr. VIII, 10 f. XVII, 2 ff. Oec. du Pèché I, 18. XIV, 1 f.). Als er nun kraft dieſer Freiheit die ewigen und unendlichen Fähigkeiten ſeines innerſten Weſens und Grundes von ihrem ewigen göttlichen Objekte abwendete, ſeine oberflächlichen und accidentellen Vermögen vorzugsweiſe übte, an das Aeußerliche ſich hielt, und von ſeinen eignen Ideen und den Dingen der Welt allmälig immer mehr angezogen, ſich ihnen mehr und mehr ergab, und durch eigne Einbildung und Willkühr weiſe und glücklich ſeyn wollte; da wurde ſein Geiſt nach und nach immer mehr verdunkelt, verwirrt, unglücklich und dumm, verlor allmälig Gott ganz aus Auge und Herzen, kurz fiel von ihm ab. Und dies iſt der Urſprung und das graduell fortſchreitende Wachsthum des Böſen (De Erud. l. l. §. 11. Oec. du Pèché VIII, 1. 5 f. 15 f. XI, 4 f. 8 f.). Die Sünde rührt daher einzig und allein von dem Menſchen ſelbſt her; nicht einmal die Möglichkeit des Sündenfalls beruht auf einem göttlichen Rathſchluſſe, ſondern auf dem reinen Nichts, das der Menſch nicht durch Gott, ſondern an und für ſich iſt. Gott hatte an ſich keinen Begriff von der Sünde; auch dieſer iſt vielmehr erſt durch die Kreatur,

nach dem Sündenfalle in das göttliche Concept der Welt gekommen: denn auch das Böse selbst ist an sich Nichts, bloße Negation oder Privation, ohne Realität, nur mit einer leeren Larve von Realität bekleidet, durch die der Sünder, der an sich nichts ist, sich durch sich selbst Etwas zu seyn scheint und eben damit sündigt; — bedarf also weder eines göttlichen Beschlusses zu seiner Existenz, noch kann es ursprünglich von Gott ge- oder erdacht seyn, selbst die Strafe dafür rührt gar nicht von Gott her, sondern ist die unmittelbare Folge des Sündenfalls selbst (Oecon. du Péché I, 12. IV, 3 ff. V, 4 f. XIII, 7. 16 f. XVIII, 3. cf. Cogitt. Rat. IV, 2 sqq.). Die Wiederherstellung (rétablissement) des Menschen geschieht im Wesentlichen durch dieselben göttlichen Gnadenmittel, Einwirkungen, Erleuchtungen, durch die er ohne den Sündenfall in der Einigkeit mit Gott erhalten worden seyn würde, und durch die zugleich nur die wahre Bildung und Erkenntniß gewonnen werden kann: der Mensch seinerseits hat sich nur zu Gott zurückzuwenden und dessen Einwirkungen zuzulassen — u. s. w. (Oecon. du Péché II, 14. 15 f. Oec. du Rétabliss. avant l'Incarn. de J. C. IV. VI. ff. Oec. de la Coopér. etc. I. II. f. De Erudit. l. l. §. 12. 15 sqq.).

Alle diese Sätze sind mit lauter Unbegreiflichkeiten vermischt, was Poiret auch im Allgemeinen anerkennt (Oec. de la Créat. IX, 4.). Es ist durchaus unbegreiflich, wie der geschaffene Geist den ewigen unendlichen Gott in dessen absoluter Wesenheit soll percipiren, aufnehmen, besitzen können; unbegreiflich, wie das eigentliche Wesen des Menschen an sich göttlicher Natur seyn kann, da P. selbst das göttliche Wesen nur im und durch den Contrast gegen das menschliche, als dessen gerades Gegentheil bestimmt hat; unbegreiflich, wie dies Wesen, das ursprünglich nicht nur nach Gott verlangt, sondern ihn in sich trägt, liebt, erkennt, doch von ihm zur Welt und den nichtigen weltlichen Dingen abfallen kann; unbegreiflich, wie dieser Abfall ohne Wissen und Willen des allwissenden und allmächtigen Gottes, allein durch den geschaffenen Geist, aus dem Nichts, das er (wiederum im Widerspruch mit seiner angeblich göttlichen Natur) an sich seyn soll, hervorgehen kann; unbegreiflich, wie das Böse, selbst an sich Nichts, dennoch so gewaltige Wirkungen haben, den Geist in's Verderben führen, den göttlichen Plan stören und verkehren kann, — u. s. w. Das Alles sind reine, unvermittelte Widersprüche, die dennoch für noth-

wendig erklärt, ja aus den eingeſchobenen Vorausſetzungen deducirt werden, mithin ganz den Charakter des Myſticismus an ſich tragen. —

Poiret theilt, wie ſchon angedeutet, in gewiſſer Beziehung Bayle's Halbheit: wie des letzteren Skepticismus, ſo iſt ſein Myſticismus noch nicht ganz frei von dem Principe des eigentlichen Dogmatismus. Was er ſchaut, ſoll zwar unmittelbare göttliche Erleuchtung ſeyn, iſt ihm aber nicht nur Thatſache des Bewußtſeyns, ſondern erſcheint auch weſentlich bedingt durch den Inhalt der chriſtlichen, hiſtoriſch gegebenen Offenbarung, — einen Inhalt, der in ſeinen allgemeinen Grundzügen ihm offenbar bereits zur Thatſache des Bewußtſeyns, zur Ueberzeugung geworden war, ehe er an die nähere Entwickelung ſeiner myſtiſchen Anſchauungen ging. Ja ſein Princip, daß alle menſchliche Erkenntniß der Wahrheit nur göttliche Erleuchtung ſey, leitet er im Grunde ſelbſt erſt aus Thatſachen des Bewußtſeyns her. Damit verwickelt er ſich in den ſchon gerügten Widerſpruch, daß nach ihm der Menſch die weſentlichen Grundwahrheiten thatſächlich im Bewußtſeyn vorfindet, und doch zugleich kraft derſelben Thatſachen des Bewußtſeyns an ſich aller wahren Erkenntniß unfähig ſeyn ſoll.

§. 22. Von dieſem Widerſpruche gegen ſein eignes Princip befreit ſich der Myſticismus erſt in Emanuel Swedenborg. Wie Hume erſt der reine, freie, principielle Skeptiker, ſo iſt Swedenborg erſt der freie, principielle Myſtiker der neueren Philoſophie.

Swedenborg hält ſich zwar ſcheinbar viel enger als Poiret und irgend ein Myſtiker vor ihm an die Bibel und deren Offenbarungen, indem er ſeine Lehre und ſeine auf ſie zu gründende neue Kirche überall zugleich in der H. Schrift nachweiſt, ja ſogar das Schriftwort geradezu vergöttert, und es für «den Herrn ſelbſt» erklärt. Allein dieſe Deductionen beruhen auf einer durchaus ſubjektiven, von der kirchlichen Dogmatik überall abweichenden, ihr meiſt geradezu widerſprechenden Exegeſe, auf dem ſ. g. geiſtigen Sinne, der nach ihm, zufolge der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung, dem buchſtäblichen Verſtande der Schrift zu Grunde liegt. Alles, was er behauptet, hat er in der That nach ſeinen eignen ausdrücklichen Erklärungen weder aus der Schrift noch aus ſich, ſondern unmittelbar aus Mittheilungen der Engel, der Geiſter, oder «des Herrn» ſelbſt.

Indeß wissen auch bei ihm die Geister und Engel nicht viel mehr als die Philosophie seiner Zeit, welche, wie gezeigt, vom (Humeschen) Skepticismus aus zu dem populären Dogmatismus der s. g. Aufklärung sich hinüber wendete. Es macht einen höchst seltsamen Eindruck, wenn man findet, daß die «himmlischen Geheimnisse» theils aus den plattesten Gemeinplätzen des **Rationalismus vulgaris**, theils aus Ueberresten des alten orthodoxen Glaubens, theils aus willkührlichen, diese heterogenen Elemente keineswegs vermittelnden, sondern nur durch sie veranlaßten Anschauungen bestehen, d. h. daß «der Herr» und seine Engelschaaren dem «aufgethanen Geiste» des neuen Propheten gerade nur das mittheilen, was in der damaligen Uebergangsperiode von der alt-christlichen zur rationalistisch-deistischen Weltanschauung in den Gedanken jedes Gebildeten gähren mochte.

Swedenborg ist in der That — wenn man seine seltsame, complicirte, die schreiendsten Contraste friedlich beherbergende Eigenthümlichkeit mit Einem Worte bezeichnen soll — ein rationalistischer Mystiker oder ein mystischer Rationalist. In seinen früheren Schriften (**Opera philosophica et mineralia. III Voll. fol. Dresd. et Lips. 1734. — Oecon. regni animalis. Lond. 1740. — De cultu et Amore Dei etc. Lond. 1740. — Regnum animale. III Voll. Haag. et Lond. 1744 sq.**), in denen er eine Art von Naturphilosophie entwickelt (welche, nebenbei gesagt, wegen ihrer tiefen, ahnungsvollen Blicke und der in ihr entfalteten gründlichen Kenntnisse mehr Beachtung verdiente, als sie findet), tritt dieser Widerspruch noch ohne ausdrückliche Beziehung zu seinem Prophetenthume und Geisterverkehre auf, von dem er zur Zeit ihrer Abfassung noch nichts wußte, da ihm, wie er selbst bemerkt, erst 1743 der Geist aufgethan, die Geisterwelt geöffnet ward. Hier erklärt er zunächst noch ganz im Sinne des dogmatistischen Rationalismus Wolffs*): die einzigen Mittel zur wahren Philosophie und zur Erkenntniß der Natur zu gelangen, seyen 1) die sinnliche Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung, 2) die Mathematik, und 3) die Vernunft oder die **facultas ratiocinandi**, d. h. das Vermögen, die in der Welt bemerkten Ursachen

*) Nach den Schlußworten des 1sten Theils der Opp. philos. et mineral. (p. 452.) scheint Wolff von entschiedenem Einflusse auf Swedenborgs philosophische Bildung gewesen zu seyn.

und Gründe (rationes) in eine solche Ordnung und Verbindung zu bringen, daß eine Analogie unter ihnen gewonnen werde. Denn die Sinne allein seyen es, durch die wir von den Gegenständen Kenntniß erhielten, die uns das Material unsers Wissens von der Natur verschafften. Dieses verarbeite zunächst die Mathematik, die, da Mechanismus, Raum und Figur alles Endliche umfasse, die dahin einschlagenden Gesetze feststellen und von ihnen aus weitere Erkenntnisse gewinne. Zu eigentlicher Wissenschaft komme es aber erst vermittelst der Vernunft, die nicht nur nach den Gründen und Ursachen der Erscheinungen forsche, sondern dieselben auch in Ordnung und Zusammenhang bringe (**Principia rerum naturalium s. novor. tentaminum phaenomena mundi elementaris philosophiae explicandi.** Opp. philos. T. I. Paragr. I. p. 4 sq. 8 sq. 11. 16 sq.). — Allein der Zustand, in dem wir zur Kenntniß der Dinge nur durch *diese «Mittel»* gelangen, ist ihm andrerseits nicht der ursprüngliche, wahre, adäquate. Er bezeichnet ihn vielmehr zugleich als den Zustand der Unwissenheit; und das endliche Wissen, das wir darin gewinnen, ist ihm im Verhältniß zu dem wahren unendlichen Wissen ein bloßes Nichts, die Erfahrung, von der es ausgeht, nur eine Larve von Erkenntniß, eine gemalte Scheinweisheit (**effigiata sive simulata sapientia** — Ibid. p. 4. 6. 8. 21.). Gegenwärtig sehe der Philosoph zwar wohl, daß Gott durch Gesetze und Mechanismus die Welt, wie der Mensch seinen Körper regiere; aber *was* das Göttliche, Unendliche sey, aus welchem Alles in der Welt als aus seiner Quelle entstehe und bestehe, sucht er vergebens zu ergründen. Der wahre Philosoph sey daher allein der erste, noch sündlose (**integerrimus**) Mensch gewesen: denn er habe von dem göttlichen Centrum seines Geistes aus, in welchem ursprüglich alle bewegenden Kräfte, Ursachen, Gesetze und damit die Wesenheiten der Dinge, durch die leiblichen Organe geleitet, wie in Einen Brennpunkt sich gesammelt hätten, die ganze Welt mit Einem Blicke durchschaut. Jetzt dagegen in dem Zustande der Verkehrtheit und Unvollkommenheit werde durch die Begierden, Leidenschaften, Laster der Blick getrübt, die Organe der Erkenntniß mißleitet, jene Centralisation gestört, der Geist in eine discursive Mannichfaltigkeit zerstreut. Jetzt würde alle Liebe, alle Einigung des Menschen mit Gott — und mithin alle wahre Erkenntniß — vernichtet, unmöglich seyn, wenn nicht der Unendliche, Eingeborne selbst Mensch

geworden, und den Verband wieder hergestellt hätte. Was durch die H. Schrift bekräftigt sey, bedürfe keiner Bekräftigung durch die Vernunft: denn es sey genugsam vernünftig, philosophisch und geometrisch bekräftigt, wenn es durch den Unendlichen selbst bekräftigt sey u. s. w. (Ibid. p. 20. 22 sq. 24. 26. Paragr. II, p. 28. cf. XII, p. 449.).

Hier schimmert bereits der eigenthümliche Widerspruch hervor, der die ganze himmlische Geheimniß-Philosophie Swedenborgs durchzieht. Der Mensch soll nur vermittelst der Erfahrung, der Mathematik uud der Vernunft zur wahren Erkenntniß (vera philosophia) zu gelangen vermögen. Aber im Grunde soll er damit doch Nichts erkennen, sondern die wahre, eigentliche Erkenntniß nur durch göttliche Offenbarung empfangen können. Allein letztere soll dann doch wieder selbst geometrischen, vernünftigen, rationalphilosophischen Inhalts seyn: nur darum bedarf sie keiner Bekräftigung durch die Geometrie und rationale Philosophie, weil Gott gleichsam selbst Geometer und rationaler Philosoph ist. —

Dieser Grundanschauung gemäß ficht dann S. auch in seinen späteren Offenbarungen für die Kirche des Neuen Jerusalems eben so sehr mit Gründen der s. g. gesunden Vernunft als mit göttlichen Erleuchtungen und Visionen, Engelmittheilungen und Geisterconversationen, gegen die Orthodoxie und die altchristliche Weltanschauung überhaupt. Beide Waffen führt er gleichsam in Einer und derselben Hand, um seiner neuen, rationalistisch-mystischen Lehre Bahn zu brechen.

So bekämpft er zunächst hinsichtlich des Wesens und Begriffes der Gottheit das Dogma von der Trinität. Daß Gott eine Dreieinigkeit von Personen sey, ist ihm ein unvernünftiger, undenkbarer Widerspruch. Seine rationalistischen Engel belehren ihn daher eines Besseren. Nach ihren Mittheilungen ist Gott nur eine Dreieinheit von Attributen in Einer Person. Seinem innersten Wesen nach nämlich ist er die Liebe und die Weisheit, aber als die Liebe zugleich das göttlich Gute, und als die Weisheit das göttlich Wahre. Um diese abstrakten Begriffe, die nirgend näher bestimmt werden, dreht sich Swedenborgs ganze Gotteslehre. Als die Liebe nämlich schafft Gott, dessen Unendlichkeit darin besteht, daß Unendliches als unterschieden Eines (distincte Unum) in ihm ist, die Welt, sowohl den Himmel oder die geistige Welt, als auch die natürliche materielle Welt oder die Sonne mit ihren Pla-

neten. Er geht dabei von sich aus, und als das Gute und Wahre in die Welt über. Das eigentliche Subjekt der göttlichen Liebe und Weisheit ist aber die göttlich-menschliche Wesenheit Gottes: Gott als Subjekt (Person) ist Mensch, Gottmensch von Ewigkeit her. Und als der Mensch von ihm abgefallen, die Verbindung mit ihm durch Abkehrung seines Inwendigen vom Himmel und Hinwendung zur Welt- und Selbstliebe abgebrochen hatte, nahm Gott um sein göttlich-Menschliches die Hülle des natürlich-Menschlichen aus Maria an, wurde natürlicher Mensch, wurde «das Wort» im Fleische, um jene Verbindung wiederherzustellen, und durch die Verklärung seines Menschlichen in sein Göttliches die Menschheit zu erlösen und wiederzugebären. Daher sind dann die angeblichen drei Personen des altchristlichen, nur auf den buchstäblichen Sinn der Schrift basirten Glaubens in Wahrheit nur die drei göttlichen, von Gott in die Welt ausgehenden Attribute oder Kräfte der Schöpfung, der Erlösung und der Wiedergeburt (**Sapientia Angelica de divino amore et div. sapientia No. 4 sq. 11 sq. 17. 146. Vergl. Lehre des Neuen Jerus. v. Herrn No. 1 f. 19. 23 ff. 34 f. 45 ff. 50 f. 54. 55. 59. Lehre des N. J. v. d. H. Schrift No. 6. Vom Himmel u. d. Hölle No. 305. Exposition sommaire de la Doctrine de la Nouv. Eglise. No. 117. 119. Himml. Geheimnisse No. 1873. 2533. 2818. 2859. 2894. 3393. 3712. 4809. 5292. 8267. 8427. 9357. 9429.**). —

Sogleich in diesem Gottesbegriff mischen sich die Abstraktionen eines rationalistischen Deismus mit den Dogmen der altchristlichen Orthodoxie und den Vorstellungen des gemeinen Bewußtseyns. Gott ist einerseits ganz abstrakt die Liebe und die Weisheit, das Gute und Wahre; zugleich aber ist seine Gottheit menschlicher Gestalt: der ganze Himmel hat nach S. die Gestalt eines Menschen, und Gott selbst ist zugleich der Himmel (Vergl. V. Himmel u. d. Hölle No. 7 ff. 59 ff. 78 ff. Lebenslehre des N. J. 18. Enthüllte Offenbarung Joh. ꝛc.*) 49. 222. Sap. Angel. 19.), — ganz übereinstimmend mit dem gemeinen Bewußtseyn, das sich Gott zuletzt doch nicht anders als unter menschlicher Form und

*) Es ist die von Tafel übersetzte Apocal. revelata gemeint, zu unterscheiden von der nach S. Tode erst herausgegebenen Apocalypsis explicata, einer näheren Ausführung jener.

Wesenheit vorstellen kann. Ja S. geht so weit, ausdrücklich zu erklären: «die Idee von Gott als einem Geiste, sobald man den Geist für eine Art von Aether oder Wind halte, sey eine leere Idee, die Idee von Gott als einem Menschen dagegen die richtige Idee; denn Gott sey die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit mit allen ihren Eigenschaften, und ihr Subjekt sey ein Mensch, und kein Aether oder Wind», und zwar ein Mensch, der auch einen Körper hat, und damit ein Gesicht, Brust, Herz, Lunge, Füße, Augen, Ohren ꝛc., nur daß Alles dies, was im geschaffenen Menschen eine Vielheit bildet, räumlich und endlich ist, in Gott, dem ungeschaffnen Menschen, Unendliches umfaßt, ohne Raum und ohne Gestalt ist. (Enthüllte Offenbar. 224. Sap. Angel. 11 sqq. 18. 285.). Dann aber soll auch wieder das göttlich-Menschliche von dem natürlich-Menschlichen unterschieden seyn, und Gott wird erst Mensch — ganz im Sinne der Kirchenlehre — zufolge des Sündenfalls. Wodurch sich aber die Menschheit Gottes und aller Engelschaaren, die ebenfalls Menschen sind und menschliche Gestalt (geistige Leiber) haben (L. d. N. J. v. Herrn 32. 36. 46. V. Himmel u. Hölle 73 ff. Sap. Angel. 19.), von der natürlichen, irdischen Menschheit unterscheide, wird nicht weiter erklärt, sondern einfach versichert, die Natürlichkeit des Menschen bestehe in seiner materiellen Leiblichkeit, und diese sey durchaus verschieden von seiner Seele oder Geistigkeit wie von seiner Leiblichkeit nach dem Tode und den Leibern der Engel (V. d. Verbind. d. Seele und des Körpers 9. 11. 16. V. d. ehelichen Liebe 315 f. 326 ff. 380 f. 415 ff.).

Eben so bunt durcheinander kreuzen sich in Swedenborgs Welt- nnd Schöpfungsbegriffe die gemeine pantheistische Emanationsvorstellung und der deistische Dualismus mit christlichen Reminiscenzen. Seine Anschauung kommt im Allgemeinen auf die Idee einer stufenweisen Selbstoffenbarung Gottes hinaus. Gott ist unmittelbar Weltschöpfer, weil er die Liebe ist: «denn das Wesen der Liebe (ipsum amoris) ist, nicht sich selbst, sondern Andre zu lieben und mit Andern durch die Liebe verbunden zu werden», und zugleich ist «die Liebe das Seyn oder das Wesen des Lebens selbst, und aus ihr die Weisheit, das Wirklichseyn oder Daseyn des Lebens; aus der Liebe durch die Weisheit ist daher Alles erschaffen worden»: die göttliche Liebe und Weisheit kann

ſelbſt nur in andern von ihr geſchaffenen Weſen ſeyn und exiſtiren. Aus ihr ging zunächſt die geiſtige Sonne hervor, welche die Himmel, die Engel und Geiſter erleuchtet und erwärmt. Gott, an ſich keinem geſchaffenen Weſen erfaßbar, erſcheint als das, was er an ſich iſt, in der Geſtalt dieſer Himmelsſonne, von welcher das ausgehende Licht er ſelbſt iſt in ſeiner Weisheit, die Wärme er ſelbſt in ſeiner Liebe; die Sonne iſt alſo nicht Gott ſelbſt, ſondern die göttliche Liebe und Weisheit, die unmittelbar von ihm ausgehen, ihn umgeben, und den Augen der Engel wie eine Sonne erſcheinen. Von dieſer Sonne empfangen die Engel und überhaupt alle Geiſter das Leben: denn die Wärme und das Licht derſelben, die göttliche Liebe (Gott) mit der göttlichen Weisheit iſt das Leben ſelbſt. Aber Keiner von ihnen iſt unmittelbar aus Gott geſchaffen, — das iſt unmöglich, weil Gott Eines und ſchlechthin unheilbar iſt, — ſondern aus Materien und Subſtanzen, die ſo gebildet ſind, daß ſie die Wärme und das Licht, d. i. das Leben, aufnehmen können. Durch dieſe geiſtige Sonne iſt aber nicht nur die geiſtige Welt, ſondern überhaupt das ganze Univerſum geſchaffen. Denn aus und vermittelſt derſelben geht zuletzt die natürliche, den leiblichen Augen ſichtbare Sonne als ein reines, lauteres Feuer hervor, und durch dieſe wiederum iſt mittelbar (secundario) die natürliche materielle-Welt von Gott geſchaffen, — was die Vernunft ſchon daraus ſchließen kann, daß bekanntlich Alles auf Erden nur kraft der Wärme und des Lichts der Sonne ſubſiſtirt. Denn wodurch Etwas ſeine Subſtanz hat, dadurch hat es nothwendig ſeine Exiſtenz. Die natürliche Sonne und mithin auch die von ihr beginnende materielle Welt iſt indeß an ſich todt, ohne Aktualität, ruhend, fixirt, und mithin räumlich und endlich, weil die Schöpfung in ihr ruht und endet. Alles Leben und alle Thätigkeit empfängt ſie von der geiſtigen Sonne und der geiſtigen Welt, von der ſie rings umgeben, und deren äußerlich ganz ähnliches, aber innerlich durchaus verſchiedenes Abbild ſie iſt. — Sonach iſt in Gott und daher auch aus Gott ein dreifach-Göttliches: ein göttlich-Himmliſches, ein göttlich-Geiſtiges und ein göttlich-Natürliches. «Himmliſch heißt, was aus ſeiner göttlichen Liebe hervorgeht, und dies iſt das göttlich-Gute. Geiſtig heißt, was aus ſeiner göttlichen Weisheit hervorgeht, und dies iſt das göttlich Wahre. Das Natürliche entſpringt aus beiden, und iſt

ihre Zusammenfassung im Letzten*). Die Engel aus dem himmlischen Reiche des Herrn, aus denen der oberste Himmel besteht, sind in dem Göttlichen, das vom Herrn ausgeht und das Himmlische genannt wird; denn sie sind in dem Guten der Liebe vom Herrn. Die Engel aus dem geistigen Reiche des Herrn, aus denen der zweite Himmel besteht, sind in dem Göttlichen, das vom Herrn ausgeht und das Geistige genannt wird; denn sie sind im Wahren der Weisheit vom Herrn. Die Menschen der Kirche in der Welt aber sind in dem göttlich Natürlichen, das auch vom Herrn ausgeht.» (Vgl. Sap. Angel. 4. 5. 47. 55 sqq. 83 sqq. 151 — 167. 232 sq. 283. 290 — 305. Himmel und Hölle 116 — 140. Verbind. d. Seele u. d. Körp. 5. 9. Exposit. somm. 119. Himml. Geheimn. 3325. 3653. 7257. 9002. 9061. V. Himmel u. Hölle 1 ff. 8 ff. 20 ff. 87 ff. 103 ff. V. d. H. Schrift 6 ff. 38. Lebenslehre f. d. N. J. 32. Enthüllte Offenb. 31. 49. Himmlische Geheimn. 3747. 9594.**).

Hiernach scheint es, als sey die Weltschöpfung nur die Emanation oder Expansion Gottes in diese drei verschiedenen Kreise des Universums, und als bestehe auch die natürliche, materielle Welt in Einem dieser Kreise. Darin wird man bestärkt, wenn man sieht, wie S. stets die Lehre von der Schö-

---

*) Das göttlich-Natürliche stellt S. in Correspondenz mit dem divinus Usus, und läßt diesen neben der Wärme und dem Lichte als das Dritte, als die s. g. Atmosphäre von der geistigen Sonne ausgehen. Ich weiß dieses Wort nicht zu übersetzen, und kann daher nur anführen, daß S. darunter dasjenige versteht, was die Wärme und das Licht zunächst in sich aufnimmt, enthält (continet), und zur Engel- und Menschenwelt hinüberleitet, und was selbst von der göttlichen Liebe geliebt wird (Sap Angel. 232 sq. 296 sqq.). Auch die natürliche Sonne hat ihre drei Atmosphären, die immer fester und träger werden, bis sie zuletzt nicht mehr Atmosphäre, sondern ruhende, fixirte Substanzen sind, die Materien genannt werden (Ibid. 302 sq.). —

**) Da Swedenborgs Engel und Geister in ihren Mittheilungen keineswegs immer consequent, oft wenigstens sehr unklar sind, so ist es nicht zu verwundern, daß nach vielen und namentlich nach den zuletzt angeführten Stellen die obige Dreitheilung etwas anders zu stehen kommt. Danach nämlich giebt es einen dreifachen Himmel: einen göttlich himmlischen, einen göttlich geistigen und göttlich natürlichen; und dieselbe Dreitheilung unterscheidet dann auch die Menschen der Kirche in der Welt von einander, so daß jeder Mensch, je nachdem das göttlich-Himmlische, Geistige oder Natürliche in ihm «geöffnet» wird, auch nach dem Tode in den himmlischen, geistigen oder natürlichen Himmel versetzt wird.

pfung der Welt mit der von der Welt selbst verwechselt und vermischt. Allein da S. andrerseits ausdrücklich erklärt, daß das Natürliche, Leibliche, von dem Geistigen völlig verschieden sey, und letzteres nur von Gott aus in das Natürliche einfließe, und da es nach andern Stellen auch einen göttlich-natürlichen Himmel so wie ein göttlich-Natürliches im Menschen und in der Welt giebt (Verbind. d. Seele u. d. Körp. 9. 11. 12. Enth. Offenb. 49. 58. Himml. Geheimn. a. O.), so muß danach doch wieder das Göttlich-Natürliche, das in Gott und aus Gott ist, von dem Weltlich-Natürlichen eben so völlig verschieden seyn wie das Geistige von dem Leiblichen. Zwischen beiden entgegengesetzten Ansichten fehlt alle Vermittelung: der emanative Pantheismus steht in schroffster Unmittelbarkeit neben dem deistischen Dualismus. Und da das Natürliche, Leibliche, wie überhaupt jene «Materien und Substanzen», die das Leben angeblich von Gott empfangen, doch eine «Wirkung» des Geistigen seyn sollen, weil aber völlig von ihm verschieden, weder in ihm seyn, noch aus ihm hervorgehen, mithin nur aus Nichts geschaffen seyn können, so mischt sich implicite auch noch das christliche Dogma von der Schöpfung aus Nichts ein*).

In ähnlichen Widersprüchen endlich ergeht sich Swedenborg's Lehre vom menschlichen Wesen. Der Mensch ist wesentlich Geist, von Gott ausgeflossener Geist. In seine Leiblichkeit geht er nur ein ganz so wie man ein Kleid anzieht. Nach dem Tode wird er daher, je nachdem er hier gelebt und für das Gute und Wahre oder für das Böse und Falsche sich entschieden hat, Engel oder Teufel, und lebt in dem einen wie im andern Falle ganz so weiter, wie er hier gelebt hat, nur in einem andern geistigen Leibe, und daher ohne Möglichkeit der Verstellung. Himmel und Hölle bestehen auch nur aus Menschengeistern, und wie der Himmel zugleich Gott selbst ist, so ist auch der s. g. Teufel nichts andres als die Hölle selbst. Jene Entscheidung ist reine, freie Selbstbestimmung. Wendet der Mensch sich von Gott ab zu sich selbst

*) S. bestreitet zwar ausdrücklich dies Dogma, weil es dem Satze: aus Nichts wird Nichts, mithin der Vernunft widerspreche (Sap. Angel. 55. 283 sq.). Nach ihm konnte das Universum nur in Gott von Gott geschaffen werden. Allein wenn ihm seine Engel sagen: sie seyen in Gott und Gott in ihnen, und doch hätten sie nichts Göttliches (nihil Dei) in ihrem Seyn (Ibid.), so ist das offenbar ganz derselbe Widerspruch, den er an dem christlichen Dogma rügt.

oder zu «seinem Eignen» und der Welt, so verfällt er dem Bösen und Falschen. Denn der eigne Wille des Menschen will nur das Böse, der eigne Verstand sieht nur das Falsche: das Gute will und thut der Mensch nur aus Gott, das Wahre erkennt er nur durch göttliche Erleuchtung. Wille und Verstand machen zwar das Wesen des menschlichen Geistes aus, so jedoch, daß der Wille das eigentliche Seyn (Esse) desselben ist, durch das der Verstand bestimmt und beherrscht wird; beide sollen aber nur wie Gefäße seyn, von denen jener das göttlich-Gute, dieser das göttlich-Wahre in sich aufnimmt. Allein in seinem irdischen Daseyn ist der Mensch zwischen Himmel und Hölle, beide im Gleichgewicht gegeneinander, gestellt, mit beiden in innerer, geistiger Verbindung, von beiden influenzirt. Daher soll und muß er zugleich das Böse bekämpfen, und es scheint ihm, als ob dieser Kampf von ihm ausginge, obwohl er von den bösen Geistern herkommt, die bei ihm sind. Die Hölle aber kann nur Gott (Christus) selbst überwinden. Der Mensch, der aus sich selbst gar nichts dazu beitragen kann, muß daher jenen Kampf kämpfen «wie aus sich», d. h. aus sich selbst, aber mit dem Glauben, daß er es nur aus Gott thue. Denn wer da meint, das Böse aus sich selbst zu überwinden, das Gute aus sich selbst zu üben, der ist zwar wohl auf Erden in bürgerlicher Beziehung ein guter, sittlicher Mensch, aber jenseit kommt er zuletzt nothwendig in die Hölle. Auch die Religion besteht nur in der thätigen Liebe, in der Uebung des Guten, in der Verfolgung nützlicher Absichten und Zwecke, — denn das Gute ist das Nützliche und das Nützliche das Gute; — nur gehört noch nothwendig der Glaube dazu, daß man das Gute nur aus Gott wolle und vollbringe. Alles Uebrige ist überflüssig oder falsch, namentlich die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an den stellvertretenden Tod Christi, oder gar von der Auferstehung des Leibes ꝛc. (Vgl. Verbind. zwischen Seele u. Körp. 9—12. 14. V. jüngsten Gericht u. d. zerstörten Babylonien 9. 14. 18—22. 24. V. d. H. Schrift 115 f. V. Herrn 18. 37. Sap. Angel. 30. 240 sqq. 248. 358 sqq. 363 sqq. 390 sqq. Lebenslehre 1—3. 9. 11—13. 18—25. 31. 38. 63. 92—96, V. Himmel u. Hölle 305. 589—596. V. Glauben 3 ff. 9. 13—18. 32. 45. Enth. Offenb. 100. 224. Exposit. somm. 109. Himml. Geheimnisse 322. 694. 968. 1880 f. 3633. 4622. 4658. 5883. 6057. 7921. — 35. 611. 3619. 5002. 7178.

9282. 10076. 10109 f. 10122. — 803. 2231. 3623. 7752 ff. 9300. — 654. 724. 809. 916. 1162. 1798. 2049 etc. — 7038. 8253 — 4721—30. 4776. 4924. 7779. 8313. 10593 f.). —

Doch genug. Es bedarf offenbar keines Engels vom Himmel, um uns solche Weisheit zu lehren, noch weniger aber, um uns zu überzeugen, daß diese zwar von reiner, tiefer Sittlichkeit durchdrungenen, übrigens aber sehr oberflächlichen Vorstellungen von innern Inconsequenzen, Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten wimmeln. Es kam uns überdies nur darauf an, zu zeigen, daß der Mysticismus zu den verschiedensten Zeiten, unter den verschiedensten historischen Verhältnissen und trotz des verschiedensten Inhalts, principiell immer dieselben Prämissen seinem Offenbarungsglauben, d. i. seiner Erkenntnißtheorie zu Grunde legt, während der Inhalt, der in dieser Form als göttlich geoffenbarte Wahrheit sich geltend zu machen sucht, stets bedingt erscheint durch die herrschenden Richtungen der Zeitphilosophie, sey es, daß er ihnen folgt, oder ihrer Einseitigkeit als organisch geforderter Gegensatz opponirt. Und da dieser Inhalt dogmatistisch, unmittelbar aus dem Bewußtseyn aufgenommen wird, so erscheint er natürlich eben so durchlöchert von innern Widersprüchen, wie der Dogmatismus selbst. Nur hat der Mysticismus, weil er den Skepticismus als Prämisse in sich trägt, ein Bewußtseyn von diesen Widersprüchen; und darum erklärt er selbst seine eigne Lehre, trotz aller göttlichen Erleuchtung, doch zugleich für unbegreiflich.

Für dies Alles gewährt Swedenborgs Mystik die sprechendsten Belege. Namentlich tritt der zuletzt erwähnte Punkt bei ihm in besonders auffallender Form hervor. Denn obwohl ihm, wie er häufig darzuthun sucht, der Glaube an das Unbegreifliche, Widersprechende, ein Unding ist; obwohl seine göttlichen Offenbarungen selbst oft genug in wasserklaren Gemeinplätzen bestehen; so erklärt er doch eben so häufig, daß die göttlichen Ideen oder das göttlich-Wahre, auch dem erleuchteten Geiste, unfaßbar, unbegreiflich, nur «auf gewisse Weise», unter Bildern erkennbar sey (z. B. Enth. Offenb. Joh. 31. V. jüngsten Ger. ꝛc. 27. Exposit. somm. 119.).

§. 23. Der zweite bedeutende Mystiker des 18. Jahrhunderts ist St. Martin. Wir müssen seiner hier noch kürzlich gedenken, weil er es ist, der den Mysticismus mit den Grundlagen,

auf welchen die neuere Philosophie seit Kant sich aufbaute, in Beziehung setzte, indem seine Erkenntnißtheorie auf eine mystische Vermittelung des alten Realismus und Idealismus hinausläuft.

St. Martin beginnt zunächst ebenfalls mit der Zusammenmischung des Dogmatismus und Skepticismus, aus der ihm der Mysticismus hervorgeht. Auch er zollt der herrschenden Zeitphilosophie, weniger in Beziehung auf den Inhalt als auf die Form seinen Tribut. Er adoptirt nämlich die von Bacon und insbesondere von den französischen Philosophen seiner Zeit mit so großem Glücke geübte Inductionsmethode, d. h. er will von dem Standpunkte der herrschenden Zeitphilosophie, von den Thatsachen einer sorgfältigen Beobachtung, zu den wirkenden Motiven und Endursachen, vom Empirismus zur Wahrheit des Mysticismus eine Brücke schlagen. Damit fällt er zwar nach der formellen Seite hin aus dem Principe des Mysticismus heraus: denn demnach muß er wenigstens einen Rest von Erkenntnißfähigkeit und Intelligenz im menschlichen Geiste stehen lassen. Indem es aber doch nur ein dürftiger Rest der ursprünglichen Erleuchtung ist, und noch immer alle wahre Erkenntniß nur durch das Licht von oben in die Seele fällt, bleibt St. Martin doch zugleich dem Principe des Mysticismus getreu, und corrigirt in der Anwendung seiner Inductionsmethode zugleich den Widerspruch, den er mit ihr gegen sein Princip begeht.

St. Martin beginnt nämlich sein Hauptwerk: **De l'Esprit et de l'Essence des choses etc.**, das seine mystische Weltanschauung am klarsten und vollständigsten entwickelt, mit den Worten: «Der Mensch will so gern für Alles, was er thut, für Alles, was er sieht, einen vernünftigen Grund haben. Ich glaubte deshalb voraussetzen zu dürfen, daß wirklich Alles, was ist, einen Grund seines Daseyns habe, und daß das Auge des Menschen gleich einem obersten Richter bestellt sey, um bei allen Dingen jene Absicht ihres Daseyns zu erforschen, und hernach streng über die ungehinderte Erreichung derselben zu wachen. Ich hielt deshalb für schicklich, mich des Menschen selber als eines Mediums zu bedienen, durch welches ich die Welt um mich her betrachtete. Vielleicht daß es uns dann mit Hülfe dieses günstigen Werkzeugs gelänge, über das Daseyn, die Bestimmung und Eigenthümlichkeit aller Gegenstände, die wir in sein Gesichtsfeld zu brin-

gen vermögen, sichere und wahre Kenntniß zu erlangen. — In der That, sagte ich zu mir selbst, es kann nicht umsonst seyn, daß der Geist des Menschen so sehnlich nach einem Ruhepunkte verlangt, in welchem alle seine Anlagen, alle Bestrebungen seiner Natur volle Befriedigung fänden. Er fühlt die Nothwendigkeit, irgend eine vollkommene, klare Gewißheit sich aufzufinden, die ihn von den Qualen der Unsicherheit, welcher er sich sonst nach allen Seiten ausgesetzt sieht, errette; eines allgemeinen Lichtes bedarf er, das ihm ferner durch nichts mehr verhüllt, durch nichts verlöscht zu werden vermag» u. s. w.; (Vom Geist und Wesen der Dinge ꝛc. Uebers. v. Schubert. Lpz. 1811. 12. Thl. I, S. 1 f.).

Damit ist «der Plan des Werks», die Absicht und die Mittel sie zu erreichen, im Allgemeinen angegeben. — St. Martin geht von demselben Grundgedanken aus, den er schon in seiner ersten größeren Schrift (Des Erreurs et de la Vérité etc. Edinb. 1782. Vol. I, p. 14. 227.) äußert, und in dem Tableau naturel des Rapports, qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers (Edinb. 1783.) durchgeführt hat: er will das Wesen des Menschen selbst, wie es in der Erfahrung und insbesondere in den Thatsachen des Bewußtseyns sich darstellt, als Medium gebrauchen, um durch dasselbe wie durch eine magische Brille die ganze Welt im Lichte des Mysticismus erscheinen zu lassen. Das aber ist nur möglich, wenn das Medium selbst schon die Grundelemente des Mysticismus in sich trägt. Der Mensch wird daher als ein Wesen geschildert, das einerseits den Qualen der Unsicherheit von allen Seiten ausgesetzt, andrerseits von der Nothwendigkeit, zu einer klaren, vollkommenen Gewißheit zu gelangen, durchdrungen und getrieben ist, d. h. das an sich dem Skepticismus, der Ungewißheit und dem Irrthum verfallen, zugleich aber der Gewißheit und Wahrheit unumgänglich bedarf (Vgl. Des Erreurs et de la Vérité etc. I, p. 2 f. 5 f. Oeuvres Posthumes. I, p. 184. 195.). — Jeder Trieb, jedes Bedürfniß, folgert St. Martin weiter, findet überall, wohin wir in der Natur blicken, seine unmittelbare Befriedigung. Nur der Mensch macht davon eine Ausnahme. Er allein besitzt jene Wahrheit nicht, die er sucht und von der er ein sicheres Vorgefühl hat. Alle seine Leiden bedeuten ein Glück, das ihm mangelt; Alles, was er vermißt, beweist, daß er zu dessen Besitz und Genuß geschaffen war, kurz das Gefühl, daß er gegenwärtig nichts

hat, ist ein Beweis, daß er dereinst Alles hatte. Also können wir mit Sicherheit schließen, daß der Mensch hier [gegenwärtig] nicht in seinem naturgemäßen Zustande sey, möge der Grund der qualvollen Unregelmäßigkeit, welche sich an ihm selbst wie an seinem Nächsten in jedem Augenblicke seines Daseyns ausspricht, liegen, worin er wolle. Wenn nun aber das Bedürfniß, das Verlangen, welches innere Verwandtschaft mit dem verlangten Gegenstande voraussetzt, welches Vereinigung fordert, und ohne diese zur Pein wird, einen Zustand andeutet, der außer der Ordnung ist; so folgt weiter, daß jene höchste Wahrheit — Gott — ihrer Natur nach ein beständiges Streben haben muß, in dem Menschen jenen naturwidrigen Zustand aufzuheben, indem das eigne Interesse jener Wahrheit die Erreichung des großen Zwecks wünschenswerth machen muß. Denn alles menschliche Denken, alles Streben nach Erkenntniß, erhält seine Nahrung einzig aus dem Triebe zu bewundern, der zusammen mit dem Triebe der Liebe und Verehrung die Grundelemente der menschlichen Natur bildet. Wenn also schon der, welcher bewundert, sich glücklich fühlt, wie viel höher muß der Genuß dessen seyn, welcher die Quelle dieser Bewunderung ist (Ebd. S. 3 f. 5. 8. 89. **Des Erreurs etc. I, 51 ff.**). Gott selbst muß also nach St. Martin aus eignem Interesse danach trachten, das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu ihm, seine Einigung mit ihm, in der er vom göttlichen Lichte unmittelbar erleuchtet, die Wahrheit in Gott unmittelbar schaute, wiederherzustellen. —

Wie sonach St. M. von der empirischen Betrachtung des menschlichen Wesens durch Induction das Princip des Mysticismus zu gewinnen sucht, eben so sucht er die Entwickelung seiner Idee Gottes an die herrschende Zeittendenz, ja an das Princip des Empirismus selbst anzuknüpfen. Zugleich aber ist ihm das Wesen Gottes das vermittelnde Princip zwischen dem Empirismus und Idealismus. Er beginnt demgemäß mit einem Ausfalle gegen den einseitigen Idealismus: Alle unsere Erkenntnisse, Urtheile, Ideen sind nicht von unserm Geiste selbst erzeugt, sondern beruhen auf Empfindung, d. h. auf dem Heraustreten der Objekte aus sich in unsern Geist und umgekehrt unseres Geistes aus sich in die Objekte*). Die Möglichkeit der Empfindung setzt also eine ur-

*) In dem Tableau naturel etc. (p. 10 ff. 12.) folgert St. M. demgemäß, daß unsere Idee von einer höheren Ordnung der Dinge, von

ſprüngliche Einigung oder Harmonie verſchiedener Kräfte, eine Vermittelung derſelben zu unterſchiedener Einheit voraus. Wie alle phyſiſche Zeugung nur durch die innigſte Einigung zweier verſchiedener Kräfte auf der höchſten Stufe ihrer Empfindung und Empfindlichkeit zu Stande kommt, eben ſo ſind unſere Ideen nur das Reſultat verſchiedener, in Eins zuſammenſtrömender Kräfte. Aber da dieſe verſchiedenen Kräfte im Akte der Zeugung wirklich Eins werden, und doch Zweiheit, Verſchiedenheit zuſammentreffen muß, wenn die Zeugung ein wirkliches Reſultat haben ſoll, ſo muß den zeugenden Kräften im Zuſtande ihrer gänzlichen Vermiſchung eine andre Kraft zu Hülfe kommen, die ſich mit ihrer Einheit verbindet (cf. Des Erreurs etc. I, 144 ff. 195 ff. 208 f.). Dieſe iſt in der Ordnung der körperlichen Zeugungen die Natur als allwirkendes Geſammtvermögen der Elemente und Stoffe des Univerſums; in der Reihe der Zeugungen unſerer Ideen muß es eine dieſer natürlichen Verbundenheit aller Kräfte analoge Quelle ſeyn, aus welcher unſeren Gedanken ihre innere Anordnung und Geſtalt kömmt. Zwei verſchiedene, aber thätig ſich einigende, und in ihrem Zuſammenwirken mit einer dritten höheren, allgemeineren Kraft ſich vermittelnde, zu ihr ſich erhebende und von ihr unterſtützte Kräfte, — dieſe Dreiheit von Grundkräften, die ewig mit einander verbunden ſind, und in wechſelſeitiger Anziehung ſich ſelbſt gebären und Eins aus dem Andern Daſeyn empfangen, bildet alſo nothwendig das höchſte, letzte Grundprincip alles Seyns und Lebens, das Letzte, zu dem der Gedanke durch eine wenn auch noch ſo lange Kette von untergeordneten Kräften und Einigungen aufſteigen muß, weil eben ohne daſſelbe alle die untergeordneten Kräfte und Einigungen (Zeugungen) unmöglich wären. Dieſes letzte Princip alles Seyns, dieſes Grundweſen, das St. Martin auch als eine Welt, als die erſte, höchſte und vollendetſte, abſo-

---

einem geiſtigen, die Welt ſchaffenden und erhaltenden Principe, ein Objekt, von dem ſie ausgehe, und ſomit die reale Exiſtenz dieſes Princips (Gottes) vorausſetze. Nach einer andern Stelle dagegen iſt es nur die Folge des Sündenfalls, daß der Menſch, obwohl urſprünglich intellektueller Natur doch nur vermittelſt der Empfindungskraft (sensibilité) zu Vorſtellungen, Gedanken ꝛc. kommt. Da aber der Menſch noch immer zugleich ein intellektuelles Weſen ſey, ſo ſey eine doppelte Faculté sensible erkennbar und zu unterſcheiden, l'une relative à l'intellectuel, l'autre relative au corporel etc. (Des Erreurs et de la Vérité I, 97 ff. 308 f.).

lute Welt bezeichnet, ist Gott (V. Geist ꝛc. I, 21 ff. 28 f. II, 60.). —

Hier ist sonach in der That eine Vermittelung versucht zwischen dem Idealismus und Realismus. Der menschliche Geist ist nicht bloß ein passives Empfangen der Anschauungen, Vorstellungen, Ideen, sondern trägt zugleich als zeugende Kraft zu deren Hervorbringung mit bei. Er bringt aber in uns selbst die Ideen nicht allein hervor, sondern nur im Zusammenwirken mit einem Andern außer ihm, mit den realen Gegenständen, mit der ganzen Natur als gleichfalls zeugender Kraft ist er thätig. Das vermittelnde Princip aber zwischen den beiden zusammenwirkenden Kräften ist Gott, die höhere, allgemeine Urkraft, welche die beiden von ihr ausgehenden, untergeordneten, entgegengesetzten Kräfte umfaßt, und eben so sehr ihre Einigung zur gemeinschaftlichen Zeugung der Ideen vermittelt, als darin ihre Verschiedenheit vor dem völligen Untergange bewahrt. Gott, das ewige Grundprincip alles Seyns und Denkens (Erkennens) ist somit selbst eine Dreiheit von Kräften in der Einheit. —

An diese Grundanschauung knüpft sich sodann alles Uebrige an. St. Martin fährt fort: Vor jenem innersten Heiligthume alles Daseyns muß der Gedanke des Menschen sich in tiefem Schweigen niederbeugen, versunken in die heilige, selige Tiefe einer unaussprechlichen Bewunderung. Aber indem das Gemüth in dieser heiligen Tiefe verweilt, drängt sich ihm von selbst die Wahrheit auf, daß alle diese Wunder eines ewigen, unauflöslichen Daseyns in einer so tiefen, geheimen Verborgenheit wirken, daß jenes Grundwesen sie selber nicht erkennen würde, wenn sich dieselben nicht in seiner Umgebung abspiegelten. Es bedarf daher gewisser Bilder oder Spiegel, um sein eignes herrliches Daseyn zu erkennen. Diese Spiegelbilder müssen von der allwaltenden Einheit unterschieden, zugleich aber aus ihr entsprungen und ihr analog seyn: obwohl außer aller Zeit entstanden, mußten sie doch entstehen, und obwohl von dem Grundwesen verschieden, nicht von gleicher Vollendung mit ihm, weil eben aus ihm hervorgegangen, mußten sie doch fähig seyn, unaufhörlich von dem lebendigen Einfluß ihres Urquells befruchtet, das neuerzeugte Leben in ihn zurückzustrahlen. Zugleich müssen diese Spiegel eben als Spiegelbilder des höchsten Grundwesens wiederum ihrerseits Spiegel haben, die ihnen die Wunder ihres besondern, erschaffenen Lebens zu-

rückstrahlen, ebenso wie das Grundwesen seine eigne wunderbare Natur in ihnen anschaut. Jene ersten Spiegelbilder des Grundwesens sind die Menschen; und der Spiegel, in dem diese sich beschauen, der Wirkungskreis, in dem sie ihr Wesen manifestiren, ist die Natur (Ebd. I, 31 f. 48. 188 f.). Daß es so ist, ist natürliche, durch sich selbst glaubwürdige Offenbarung: denn noch jetzt sind wir in einem Zustande, der uns unsere alte, verlorene Größe im Wiederscheine zeigt; noch jetzt dringen Strahlen des göttlichen Wesens in das verborgene Innere des Menschen ein und durchbrechen das Dunkel desselben (Ebd. 34. 74.). Oder wie St. M. an einer andern Stelle sagt: «In unserer Seele allein erkennen wir die Haupteigenschaften des göttlichen Wesens: sie lehrt uns durch ein unmittelbares Gefühl, daß außer und über uns ein liebevolles, gerechtes, weises, belebendes und lebendiges Wesen sey, dessen Hauptcharakter Liebe und Heiligkeit ist» (Ebd. II, 308.).

Aber eben dies Gefühl, eben diese Strahlen des göttlichen Lichts zeigen uns auch, daß wir unsere ursprüngliche Größe verloren, daß wir uns gegenwärtig in einem naturwidrigen, unserm ursprünglichen Wesen und Daseyn widersprechenden Zustande befinden. Der Sündenfall ist eine unleugbare Thatsache, von der menschlichen Freiheit, weil unmöglich von irgend einer andern Ursache, ausgegangen, ein Abfall des Menschen von Gott, nicht aus Stolz, sondern zufolge der Schwäche und Leichtigkeit, womit er sich von den Lockungen der sinnlichen Welt verführen ließ. Selbst die Strafe dafür rührt nicht von Gott her, sondern ist die unmittelbare, unvermeidliche Folge des Bösen: Gott, die Liebe, das Gute selbst, vergiebt nicht nur von Ewigkeit her, sondern giebt sich auch fortwährend ganz und vollständig dem Menschen hin; nur der Mensch selbst ist es, der sich ihm verschließt, der die Vergebung nicht will (Ebd. I, 37. 41 f. 52. 70. II, 12. 14 f. 86. Oeuv. Posth. I, 185. 241. Des Erreurs et de la Ver. I, 53 ff.). Jene Folge des Sündenfalls aber bestand vornehmlich in «dem Verluste aller höheren Fähigkeiten und Erkenntnisse.» Der Mensch, ursprünglich bestimmt, in eigenthümlicher Weise den unendlichen Reichthum der Wahrheit zurückzustrahlen, konnte dies nur, sofern und so lange er in ursprünglicher Harmonie mit Gott und dem Universum stand. Wie er in dieser Harmonie — als eine besondere Einheit Gottes und der Welt — ein Spiegel der höchsten und allgemeinen Einheit gewesen seyn würde, so hörte er auf

dies zu seyn, sobald er jene Harmonie verließ, und in demselben Augenblicke, wo der Spiegel in ihm erblindete, wurde die ganze Kette aller unter ihm stehenden Spiegel zerrissen, und sie alle erblindeten gleich ihm. Auch die Natur brach in Folge des Sündenfalls chaotisch zusammen, und ist von Gott nur wiederhergestellt worden zur Abwehr des gänzlichen Untergangs der Menschheit, «zum Gefängniß und Aufsaugungsmittel des Bösen», aber nicht in alter Herrlichkeit, sondern gröber, dichter, materieller, jeder Theil der Materie dem andern undurchdringlich. Sie also, wie sie jetzt erscheint, kann durchaus keinen Beweis für das Daseyn Gottes liefern, weil sie eben gar nicht mehr das unmittelbare Produkt seiner Schöpferkraft, der ungetrübte Ausdruck seines Wesens ist. Eben so führt uns gegenwärtig unsere Vernunft fast immer irre: denn sie ist zwar eine Leuchte, aber wir verfehlen den Weg, wenn uns Gott dieselbe nicht vorträgt. Die Wissenschaften aber, auch die Mathematik nicht ausgenommen, gewähren keine wahre Erkenntniß der lebendigen Principien, sondern nur der todten Erscheinungen, und rufen uns nur das unvollkommene Bild dessen zurück, was in der Region des Lebens geschieht, von der wir seit dem Sündenfalle ausgeschlossen sind (Ebd. I, 49 f. 79. 86 f. 109 f. 123 f. 208 f. 265 f. 273. II, 83 f. 96. Vgl. Oeuv. Posth. I, 12. 29. 229. 240. 258. 261. 304. Des Erreurs et de la Vér. II, 160 ff. 259 ff. 433. 439. Tableau nat. p. 23 ff. 37.).

Nachdem so die menschliche Natur alle ihre höheren Anlagen durch den Sündenfall verscherzt hatte, wäre sie unvermögend gewesen, in Früchten des Denkens sich zu offenbaren, etwas zu erfinden, einzurichten, zu wirken, hätte sie nicht einige Ueberreste des Verlorenen zurückerhalten: und dies konnte wiederum nur dadurch geschehen, daß der ewige Urquell und Bewahrer aller jener Schätze durch analoge Mittheilungen ein höheres Sehnen in der menschlichen Natur erweckte*), um sie durch diesen leitenden Stern zum Ziele ihres Daseyns, zum ewigen Quell der Bewunderung und Verehrung zurückzuführen. Aber auch in Beziehung auf Gott selbst war dies nöthig. Denn «die menschliche Natur war ursprünglich für Gott ein Thermometer, durch welches er die verschiedenen Wärmegrade aller der Regionen [der Natur] zu erkennen vermochte, in welche die menschliche Seele als Temperaturmesser

*) An diesen Gedanken knüpft sich St. Martins Homme de désir an.

gestellt war. Durch ihren Abfall hatte sie jene Eigenschaft gänzlich verloren, und die Gemeinschaft Gottes mit jenen Regionen wäre unterbrochen und Gott hätte gleichsam nichts mehr von ihnen gewußt, hätte nicht die unerschöpfliche Liebe des Ewigen das allgemeine Thermometer von neuem erzeugt, durch welches wir von neuem in Beziehung mit unserer ehemals heimathlichen Sphäre, die zugleich ein Inbegriff aller andern Regionen ist, treten können. Einzig der Besitz dieses Thermometers*) ist es, der auf der ganzen Erde die wahren Erwählten bildet. Denn ohne ihn wäre es unmöglich, daß der in tiefes Dunkel versunkene Mensch zu irgend einem lichten Blicke, irgend einer Einsicht in das Gebiet seiner ursprünglichen Region gelangen könnte» (Ebd. I, 91. 94. Oeuv. Posth. I, 183. 300.).

Demnach ist alles wahre Wissen des Menschen göttliche Erleuchtung, Offenbarung: selbst die Sprache ward nicht nur dem ersten Menschen von Gott mitgetheilt, sondern noch jetzt werden uns alle Namen eingegeben, und wenn wir sie nur recht anwenden, so thun wir nichts als daß wir das wiederholen, was uns ohne unser Wissen täglich zugeführt wird (II, 191. Oeuv. P. I, 203. 250.). Gleich bei dem Falle des ersten Menschen legte Gott in ihn den Keim der Wiedergenesung, der allmälig auf seine ganze Nachkommenschaft forterben sollte. Einige davon haben sich diesen

*) St. Martin ist auch darin ächter Mystiker, daß er dergl. sonderbare, phantastische Bilder — vielleicht von seinem Studium J. Böhme's her — besonders liebt. Mit dem Thermometer meint er hier wohl die innere geistige Empfänglichkeit und Empfindlichkeit für die göttlichen, wie für die weltlichen Einwirkungen, die ursprünglich alle Menschen im vollkommensten Maße, jetzt aber nur noch die Auserwählten in besonders hohem Grade, namentlich für die göttlichen Erleuchtungen, besitzen. Uebrigens scheint er von der Weisheit seines allweisen Gottes, sofern sie zugleich Erkenntniß, Wissen ist, einen sonderbaren Begriff gehabt zu haben. Analog mit den oben angeführten Worten behauptet er an einer andern Stelle: die jetzige grobsinnliche Natur müsse nothwendig untergehen, und sich in ihre ursprünglichen, feineren, geistigeren Elemente auflösen, weil Gott sonst von ihr keine Kenntniß haben würde. Und ein andermal erklärt er das Gebet der Auserwählten für ihre noch in der Welt der Sünde befangenen Brüder für nothwendig, weil Gott, in die selige Anschauung seiner selbst versunken, der seinem Wesen widersprechenden Weltlichkeit und Sündhaftigkeit gleichsam fremd, auf das drohende Verderben der sündigen Menschen aufmerksam gemacht werden müsse!

Keim besonders innig zugeeignet, und diese sind es, welche seit den ersten Zeiten treue Spiegel und Verkünder der Gaben und Wunder waren, welche die höchste Weisheit den Menschen bestimmt hatte. Alle Traditionen [d. h. alle Offenbarungen, alle Religionen] sind daher nur Trümmer der ursprünglichen Muttertradition, welche dem gefallenen Adam und seinen ersten Nachkommen anvertraut ward. Sie alle enthalten nur die ewigen Wahrheiten, die Gott dem Menschen ursprünglich in's Herz geschrieben; und die jüdische und christliche Tradition verdienen nur darum den Vorzug vor allen andern, «weil in ihnen der Mensch stets unter demselben Gesichtspunkte dargestellt ist, wie er uns in seiner natürlichen Eigenthümlichkeit nach unsern bisherigen Untersuchungen erschien: denn in ihnen sehen wir ihn in beständiger Wechselbeziehung mit dem Quell seines Daseyns, in steter Verbindung mit ihm sowohl mitten auf dem Wege seiner Verirrungen als in den Werken des Guten» ꝛc. (II, 129 ff. 138. 289 ff. Vgl. Oeuv. Posth. I, 255. Des Erreurs et de la Vér. I, 345 ff. 359 f.).

Im Allgemeinen nimmt sonach St. Martin zwar die altchristliche Weltanschauung wieder auf. Aber sie ist ihm einerseits nur wahr, weil sie in seinem eignen erleuchteten Geiste ihre Bestätigung findet; andrerseits erscheint sie mit großer Freiheit behandelt, sehr wesentlich modificirt, und — wahrscheinlich in Folge J. Böhmescher Einflüsse — durch eine ähnliche pantheistische Auffassung, wie sie ihr in der neuesten Deutschen Philosophie widerfahren ist, innerlichst umgestaltet. (In seiner Ansicht von der Nothwendigkeit der Weltschöpfung und insbesondere des menschlichen Wesens für die Selbsterkenntniß Gottes anticipirt z. B. St. Martin den berüchtigten Satz Hegels, daß Gott nur im menschlichen Geiste zum Bewußtseyn seiner selbst gelange). — Aber auch darin bewährt sich an ihm das Princip des Mysticismus, daß ihm trotz aller göttlichen Erleuchtung doch zuletzt die Wahrheit selbst unbegreiflich bleibt. Nach dem Tableau naturel (p. 15 f.) ist es dem Menschen unmöglich, in das Heiligthum der göttlichen Kräfte (Facultés) einzudringen, weil es an sich unmöglich ist, Eine der Zahlen, die sie constituiren, geschweige denn die Urzahl (le nombre principale) des göttlichen Wesens selbst zu erkennen. Und wenn St. M. erklärt, daß dem Menschen auch «die innersten Triebfedern seines eignen Lebens», also die innerste Wurzel und Wesenheit seiner selbst, nicht nur gegenwärtig unerkennbar sey, sondern

auch vor ſeinem Falle geweſen ſey, weil der Menſch nicht ſowohl zum Erkennen, als zum Wirken und Handeln beſtimmt ſey (Vom Geiſt und Weſen der Dinge II, 97 f.), ſo folgt daraus von ſelbſt, daß ihm auch alles Uebrige, was der Menſch von den Wirkungen jener erſten Triebfedern angeblich erkennt, unbegreiflich bleiben muß, weil er eben die Wurzel, die Urſache, die immanente Nothwendigkeit, aus der die Wirkungen hervorgehen, nicht zu faſſen vermag, und andrerſeits — nach St. Martin — ſein eignes Weſen das Medium aller Erkenntniß iſt.

Alle myſtiſchen Syſteme vom Anbeginn der Myſtik bis zu Swedenborg und St. Martin hinauf ruhen ſonach auf weſentlich gleichen principiellen Grundlagen. Allein in Wahrheit haben dieſe Grundlagen wiederum ihrerſeits das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit zu ihrer Vorausſetzung. Mag der Myſticismus wie im Mittelalter und in J. Böhme unmittelbar von ſeiner göttlichen Erleuchtung ausgehen, als verſtünde es ſich von ſelbſt, daß der Menſch nicht aus ſich ſelbſt die Wahrheit zu erkennen vermöge; oder mag er mit Pascal beweiſen, daß der Menſch eben ſo wenig zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, als von ihr abzulaſſen vermöge, und daß die Löſung des Widerſpruchs zwiſchen Dogmatismus und Skepticismus nur Gott möglich, nur der Myſticismus ſey; mag er mit Poiret auf die Thatſachen des Bewußtſeyns, auf das Zeugniß des eignen Geiſtes; oder mit Swedenborg auf die Zeugniſſe der Geiſter und Engel; oder endlich mit St. Martin auf das Zeugniß der Erfahrung ſich berufen; — immer iſt es zunächſt der menſchliche Geiſt, das menſchliche Denken, welches anſchaut, welches erleuchtet wird. Demnächſt aber iſt es der Satz der Cauſalität, d. h. ein Denkgeſetz, eine Denknothwendigkeit, auf den alle Gewißheit des Myſticismus beruht. Denn durch ihn allein bin Ich gewiß, daß den göttlichen Einwirkungen auf meinen Geiſt auch das Weſen Gottes (die Objektivität) entſpreche, oder wie Poiret (Oecon. de la Création. Chap. II, §. 11.) ſagt, durch ihn allein bin Ich berechtigt, in Folge der lebhaften Perceptionen und Eindrücke (Offenbarungen), die Ich von Gott habe, anzunehmen, daß eine ihnen correſpondirende Urſache exiſtire. Daß ferner der menſchliche Geiſt dieſe Perceptionen nicht aus ſich ſelbſt producire, das kann er nur wiſſen, ſofern er entweder ſeinen eignen Begriff im Unterſchiede von dem Weſen und Begriffe Gottes bereits hat; denn nur daran hat er ein ſicheres

Kriterium der Unterscheidung zwischen seiner eignen und der göttlichen Thätigkeit; — oder sofern dies Kriterium in und mit der göttlichen Erleuchtung ihm zugleich mitgetheilt, selbst geoffenbart wird. Im ersten Falle hat der Mysticismus philosophische, auf die Erkenntniß des menschlichen und göttlichen Wesens gerichtete Bestrebungen bereits hinter sich, d. h. er hat den Empirismus, Idealismus, Dogmatismus, Skepticismus, zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Und da diese, wie gezeigt, durchgängig von dem Denken und der immanenten Denknothwendigkeit hätten ausgehen müssen, weil sie in der That ihrem letzten Grunde nach darauf zurückweisen; so müßte auch der Mysticismus in diesem Falle die Denknothwendigkeit zu seinem Grundprincipe machen und von ihr aus sich selbst und seine Wahrheit beweisen. Im andern Falle dagegen ist die göttliche Erleuchtung, sofern sie danach sich selbst als göttliche Offenbarung, sich selbst als absolute Wahrheit bezeugt, unmittelbar dasselbe mit der Denknothwendigkeit. Denn was sich selbst bezeugt, d. h. was dem denkenden Geiste unmittelbar durch sich selbst als wahr und gewiß einleuchtet, kann, wie gezeigt, nur dasjenige seyn, dessen Nichtseyn, dessen Unwirklichkeit und Unwahrheit schlechthin undenkbar, das Denken selbst vernichten würde, d. h. das Denknothwendige. Alle unmittelbare Gewißheit und Wahrheit ist unmittelbare Denknothwendigkeit, und muß daher, vom reflektirenden Geiste näher betrachtet, sich auch als denknothwendig ausweisen.

Endlich ist die göttliche Erleuchtung oder die unmittelbare Anschauung der Wahrheit in und kraft der Einigung mit Gott zunächst nur eine Thatsache des Bewußtseyns. Daß diese Thatsache eine allgemeine und allgemeingültige sey, daß nicht nur meine, sondern alle menschliche Erkenntniß darauf beruhe, ist entweder eine bloße Voraussetzung, oder muß bewiesen, d. h. als denknothwendig dargethan werden. Alle Mystiker machen daher entweder ohne weiteres diese Voraussetzung, — die indeß zuletzt wiederum nur auf der unmittelbaren Denknothwendigkeit beruht, daß jeder andre Mensch als Mensch eben so wie Ich selbst beschaffen seyn müsse, — oder sie suchen zu zeigen, daß der Mensch seinem wirklichen (gegenwärtigen) Wesen nach aller durch eigne Thätigkeit errungenen Erkenntniß unfähig sey, letztere mithin nur durch göttliche Thätigkeit vermittelt seyn könne. Allein dieser Beweis setzt einerseits, wie alles Beweisen, wiederum das Denken und die

Denknothwendigkeit voraus. Andrerseits involvirt er eine Contradictio in adjecto. Denn der aller wahren Erkenntniß unfähige Geist vermag durch sich selbst auch diese seine Unfähigkeit nicht zu erkennen, weil dies die Erkenntniß seiner eignen Natur wie seines Verhältnisses zu den Objekten (Gott und Welt) voraussetzt; und daß er dies Verhältniß zu erkennen vermöchte, ohne zugleich das Wesen der Objekte selbst zu erkennen, d. h. ohne in der That eine objektive (wahre) Erkenntniß zu haben, ist schlechthin undenkbar. Auch die Erkenntniß seiner eignen Unfähigkeit müßte also bereits auf göttlicher Erleuchtung beruhen. Allein damit würde letztere, deren Nothwendigkeit ja aus jener Unfähigkeit erst gefolgert werden sollte, vielmehr vorausgesetzt, und der Beweis wäre mithin kein Beweis. Alle Mystiker gründen daher auch jenen Beweis wiederum nur auf Thatsachen des Bewußtseyns. Allein von diesen gilt dasselbe, was von allen Thatsachen des Bewußtseyns: sie können nur auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, wenn ihre Allgemeinheit und Objektivität erwiesen, d. h. wenn sie als denknothwendig dargethan sind.

Auch der Mysticismus müßte sonach ausdrücklich von der im menschlichen Denken immanenten Denknothwendigkeit ausgehen, weil er sie in Wahrheit zu seiner ersten, principiellen Voraussetzung hat. Er thut es nicht und kann es nicht thun, weil er damit sein eignes Princip aufgeben würde. Denn beruht im letzten Grunde alles Wissen und Erkennen auf der immanenten Denknothwendigkeit, ist selbst die Möglichkeit aller göttlichen Offenbarung davon abhängig und alle geoffenbarte Wahrheit nur insofern wahre, gewisse, allgemeingültige Erkenntniß, wiefern sie zugleich nach Form und Inhalt denknothwendig ist; so beruht eben das menschliche Wissen und Erkennen seinem letzten Grunde nach nicht auf göttlicher Erleuchtung oder Offenbarung. Es wäre denn, daß die Wirksamkeit der Denknothwendigkeit im menschlichen Geiste gerade nichts andres wäre als die Wirksamkeit Gottes in ihm; oder daß die göttliche Einwirkung (Offenbarung — Erleuchtung) wenigstens das nothwendige Mittel wäre, durch welches die Denknothwendigkeit erst zu ihrem Inhalte, der Wahrheit, käme. Ob es sich nicht wirklich und nothwendig so verhält, wird sich noch erst zu zeigen haben. Allein daß es sich so verhalte, daß die Denknothwendigkeit die Wirksamkeit des göttlichen Denkens im menschlichen Geiste sey, daß das menschliche Denken weder durch sich selbst, noch durch Ver-

mittelung der Welt, ſondern nur durch Gottes Einwirkung jenen Inhalt gewinnen könne, müßte doch wiederum erſt aus und kraft der Denknothwendigkeit bewieſen werden. Dieſen Beweis vermag aber der Myſticismus nicht zu führen, ohne ſeine principiellen Grundelemente und damit ſich ſelbſt zu vernichten. Denn für ihn iſt es 1) weſentliche Grundbeſtimmung ſeiner ſelbſt, daß der gegenwärtige (wirkliche) Menſch, nicht nur der Erkenntniß der Wahrheit durch ſich ſelbſt, ſondern an ſich und überhaupt aller wahren Erkenntniß unfähig ſey. Der Widerſpruch, der in dieſer angeblichen Selbſterkenntniß liegt, iſt bereits oben nachgewieſen worden. Für ihn iſt es 2) conſtitutive Thatſache des Bewußtſeyns, daß dem Menſchen nichtsdeſtoweniger die Erkenntniß der Wahrheit nothwendig, Bedürfniß ſey. Dieſe Thatſache widerſpricht wiederum der erſten: denn was dem menſchlichen Geiſte Bedürfniß, d. h. Bedingung ſeines Daſeyns iſt, das muß ihm zu Gebote ſtehen, das muß er ſich anzueignen fähig ſeyn, weil er eben ohne daſſelbe nicht beſtehen könnte: das Nothwendige iſt nothwendig auch wirklich. Für ihn iſt es 3) principielle Grundwahrheit, daß alle wahre Erkenntniß dem Menſchen auf dem Wege göttlicher Erleuchtung oder Offenbarung nur mitgetheilt werde, ohne in ihm ſelbſt (an der Denknothwendigkeit) ihre ſubjektive Beglaubigung zu finden. Auch dieſe Thatſache widerſpricht wiederum ſich ſelbſt und der Grundvorausſetzung. Denn indem der menſchliche Geiſt die geoffenbarte Wahrheit zu percipiren vermag, iſt er ja an ſich der Erkenntniß der Wahrheit fähig ganz in demſelben Sinne, in welchem der Realismus ihm dieſe Fähigkeit zuſpricht, d. h. er iſt nur nicht im Stande, die Wahrheit aus ſich ſelbſt zu produciren, ſondern Gott als die ewige Wahrheit iſt das nothwendige Objekt, das ſich ihm darbieten muß, wenn es zur wahren Erkenntniß kommen ſoll. Und da der Menſch, indem er die geoffenbarte Wahrheit percipirt, ſie doch auch als Wahrheit zu erkennen im Stande ſeyn muß, ſo muß er auch in ſich ſelbſt ein Kriterium der Wahrheit finden: es muß in ihm ſelbſt Etwas ſeyn, wodurch die Wahrheit auch ſubjektiv ſich ihm als Wahrheit bewährt.

An dieſen innern Widerſprüchen geht der Myſticismus nothwendig zu Grunde. Wollte man dieſelben aber auch nicht urgiren, ſo erſcheint doch ſeine Theorie völlig Reſultatlos. Da ſein Princip nicht das wahre, letzte Princip iſt, ſo vermag er das Problem, um das es ſich handelt, nicht zu löſen. Vielmehr iſt durch ihn

das Räthsel des menschlichen Wissens und Erkennens seiner Lösung um keinen Schritt näher gebracht. Denn da zuletzt Alles auf Unbegreiflichkeiten hinausläuft, da es insbesondere völlig unbegreiflich bleibt, wie der an sich unfähige Menschengeist dennoch der Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit fähig seyn könne, so behält der Skepticismus offenbar Recht, wenn er auf Grund dieser Unbegreiflichkeiten die Möglichkeit alles wahren Wissens leugnet oder bezweifelt. Der Mysticismus, der seine angebliche Erkenntniß nicht als objektive, allgemeingültige Wahrheit darthun zu können eingesteht, der sich auf Thatsachen des Bewußtseyns (Erleuchtungen — Offenbarungen) beruft, die nicht jeder Mensch in sich findet, behauptet im Grunde selbst ganz dasselbe, was der Skepticismus: daß nämlich das s. g. menschliche Wissen und Erkennen eben nur subjektive Meinung und Ueberzeugung, also keine wahre, objektive Erkenntniß sey.

Der Mysticismus fällt sonach entweder in den Skepticismus zurück, oder er löst sich mit letzterem in den Dogmatismus des s. g. gesunden Menschenverstandes auf. Der Geist, des theoretischen Forschens und Grübelns nach den letzten Principien des Seyns und Wissens müde, selbst von der angeblich göttlichen Erleuchtung und Offenbarung nur mit Unbegreiflichkeiten für Unbegreiflichkeiten abgespeist, läßt jene Fragen als unbeantwortlich fallen, und sucht nur die nothwendigen Haltpunkte für seine praktischen Interessen, für sein natürliches und bürgerliches (moralisches) Daseyn, festzustellen. Hier auf dem Gebiete des gemeinen Lebens und Bewußtseyns schlägt er seine Hütte auf; hier glaubt er sich in Sicherheit: hier scheinen sich ihm von selbst gewisse nothwendige, gemeingültige Principien darzubieten, die stehen bleiben, mag die Metaphysik Ja oder Nein sagen. Hier also scheint auch die Stätte der wahren Philosophie zu seyn.

Der gesunde Menschenverstand ist nämlich nur der Verstand des gemeinen Bewußtseyns, dessen Inhalt durch die s. g. Lebenserfahrungen bestimmt wird, und mithin in denjenigen Begriffen, Ideen, Ueberzeugungen besteht, die Jeder in seinem Leben theils durch Betrachtung der äußern Dinge, der äußern Zustände, Verhältnisse, Begebenheiten, Schicksale ꝛc., theils durch Reflexion auf seine inneren Zustände, Bedürfnisse, Neigungen, Gefühle, allmälig gewinnt. Der Verstand, der sich diesen Inhalt zurecht legt,

ordnet, auf gewiſſe allgemeine Grundſätze zurückführt, nennt ſich par excellence den *geſunden*, weil ihm jedes Streben nach höherer Gewißheit und Wahrheit krankhaft erſcheint. Er nennt ſich auch wohl den *gemeinen* Menſchenverſtand (common sense) nicht nur weil er ſeine Ueberzeugungen und Maximen für ſchlechthin *allgemein* und allgemein-gültig hält, ſondern auch weil ihm alles Ungemeine, Außerordentliche, auch *außer* der Ordnung, irrig und verderblich erſcheint. Schon daraus ergiebt ſich, daß der geſunde Menſchenverſtand kein primärer Begriff iſt, ſondern nur im und aus dem Gegenſatze gegen eine über jene gemeinen Lebenserfahrungen hinausſtrebende Philoſophie ſich gebildet haben kann. Der Begriff tritt erſt auf, nachdem dieſes Streben ſich in Skepticismus und Myſticismus aufgelöſt hat. Beide ſind dem geſunden Menſchenverſtande gleich zuwider: jener, weil er dem gemeinen Bewußtſeyn und damit dem gemeinen Leben allen Halt, alle Feſtigkeit und Sicherheit raubt; dieſer, weil er ihm alle Selbſtſtändigkeit nimmt, und es von einem Jenſeit ſich widerſprechender Viſionen und unbegreiflicher Offenbarungen abhängig macht. Beide rufen aber den geſunden Menſchenverſtand als ihren Gegenſatz ſelbſt hervor, weil beide ihn in ſich ſelbſt enthalten und darſtellen. Der Skeptiker wie der Myſtiker, obwohl theoretiſch von dem Inhalte des gemeinen Bewußtſeyns weit entfernt, ſehen ſich doch genöthigt, *praktiſch* ganz dieſem Inhalte gemäß zu verfahren, zu thun und zu leben, als gäbe es keine Zweifel und keine göttlichen Erleuchtungen; ja ſie ſehen ſich genöthigt, dieſe praktiſche Nothwendigkeit im Widerſpruche mit ihrer Theorie ſelbſt anzuerkennen. Dieſe Nothwendigkeit nämlich iſt ihnen ebenfalls Thatſache des Bewußtſeyns, eben ſo principiell als die Principien, auf welche ſie ihre eigenthümliche Theorie baſiren; ja ſie hat das Recht der Allgemeinheit in höherem Grade für ſich als letztere, da ſowohl die Zweifel des Skepticismus als die Erleuchtungen des Myſticismus, wie beide ſelbſt anerkennen, nicht das Bewußtſeyn *aller*, ſondern nur ſehr weniger Menſchen tangiren. Der Gegenſatz, den ſonach beide an ſich ſelbſt haben, ohne ihn ſich aſſimiliren zu können, löſt ſich nothwendig von ihnen ab; die Principien jener praktiſchen Nothwendigkeit treten ihnen mit dem beſſeren Anſpruch auf wahre Allgemeinheit und Gültigkeit gegenüber; kurz es folgt von ſelbſt, daß der geſunde Menſchenverſtand ſich gegen den Skepticismus und Myſticismus auflehnt, auch theoretiſch ſich beſſer berechtigt

glaubt, und auf den Trümmern jener sich selbst als Theorie aufzubauen sucht.

So bildete sich dem Skepticismus gegenüber die Englische Common-sense-Philosophie, dem Mysticismus gegenüber die Französische und Deutsche Aufklärungs-Philosophie.

Viertes Kapitel.

Der Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes.

Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die man auch als Popular-Philosophie par excellence bezeichnen kann, ist sonach diejenige Gestalt des Dogmatismus, die er im Kampfe mit dem Skepticismus und Mysticismus nothwendig annimmt. Aus diesem Kampfe kehrt er zwar als Sieger, aber nicht ganz als derselbe, der er war, zurück. Früher faßte er die Grundideen der vorausgegangenen philosophischen Systeme in sich zusammen als gleichberechtigte Thatsachen des Bewußtseyns, erhob sie zu seinen theoretischen Principien, und gründete demgemäß auf die theoretische die praktische Philosophie. Jetzt dagegen, nachdem der Skepticismus die theoretische Gewißheit jener Grundideen vernichtet, der Mysticismus sie für unzulänglich erklärt und die Unbegreiflichkeit der Wahrheit proklamirt hat, verzichtet er auf alle theoretische Forschung, und macht, wenn auch stillschweigend und unbewußt, die Praxis zur Voraussetzung der Theorie. Denn die Principien des gesunden Menschenverstandes sind auch in Erkenntniß-theoretischer Beziehung nur Resultate der gemeinen Erfahrungen des praktischen Lebens und seiner Interessen. Soweit diese ein Erkennen der Wahrheit, und was sie als erkannte Wahrheit fordern, das ist ihm gewiß und wahr. Der Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes hat daher nicht nur keine Metaphysik, sondern im Grunde auch keine Erkenntnißtheorie: er fragt nicht, ob und wie der menschliche Geist die Wahrheit zu erkennen vermöge, sondern nur ob und wieweit das gemeine Bewußtseyn im Besitze wahrer Erkenntnisse zu seyn überzeugt ist. Daher giebt er dann auch dem Skepticismus und Mysticismus, obwohl er sie principiell bekämpft, doch zugleich alles metaphysische Wissen willig Preis: die Urprincipien alles Seyns und Erkennens sind auch nach ihm schlechthin unbegreiflich, und nur dem Glauben, nicht der Philosophie

zugänglich. So findet er sich zugleich mit dem Skepticismus und Mysticismus gütlich ab. Er weiß sich zu beschränken; Mäßigkeit und Nüchternheit sind seine leitenden Maximen. Kein Wunder daher, daß seine Untersuchung der intellektuellen Vermögen des menschlichen Geistes auf die Feststellung einiger ohnehin allgemein anerkannter Principien sich beschränkt, die angeblich allem menschlichen Erkennen zu Grunde liegen, in der That aber selbst bereits Erkenntnisse sind, und den wesentlichen Inhalt alles Wissens, zu dem es der gemeine Menschenverstand bringt, bereits involviren.

Der Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes erscheint in der antiken Philosophie wiederum durch Sokrates repräsentirt, durch denselben Sokrates, in dem wir auch bereits das Element des Skepticismus und Mysticismus gefunden haben. So parador es scheint, daß in demselben Mann so entgegengesetzte Richtungen sich begegneten, so gewiß gleicht doch Sokrates, namentlich wenn wir ihn mit den Augen des nüchternen Xenophon betrachten, ganz dem Ideale eines Popular-Philosophen des 18ten Jahrhunderts, gleichsam Reid, Rousseau und M. Mendelssohn in sich zusammenfassend. Das Gute und Schöne, die Tugend und die wahre Glückseligkeit, d. h. die praktischen Interessen des menschlichen Wesens und Lebens, bildeten den Angelpunkt seiner ganzen Philosophie. Von allen rein metaphysischen, den Menschen selbst übersliegenden Forschungen, die er mit dem ironischen Ausdrucke des μετεωρολογεῖν zu bezeichnen und als unfruchtbar abzuweisen pflegte, war er ein entschiedener Gegner. Das Γνῶθι σεαυτόν war ihm die Voraussetzung, die Bedingung und Basis aller Erkenntniß. Zum einseitigen, alleinigen Principe erhoben dies dogmatistische Element allerdings erst seine Schüler, vornämlich Antisthenes und Aristipp mit ihren Nachfolgern, während das skeptische Element von Pyrrho ergriffen und principiell durchgeführt, das mystische von Plato zwar nicht als Princip, aber doch als so wesentliches Moment aufgenommen ward, daß es die Neu-Platoniker leicht zum Princip umzugestalten vermochten. Konnten aber alle diese verschiedenen Richtungen von dem Einen Sokrates ausgehen, so ist das der beste Beweis, daß sie dem Keime nach alle in ihm enthalten waren.

Diese allerdings merkwürdige Erscheinung verliert indeß den Schein des Paradoren, sobald man nur bedenkt, daß, wie gezeigt, alle jene Richtungen im Grunde nur immanente Consequenzen

oder Entwickelungsmomente Eines und deſſelbigen Grundprincips ſind. Wird die Philoſophie ausdrücklich auf die Thatſachen des Bewußtſeyns gegründet, d. h. wird die Subjektivität des Geiſtes zur Quelle oder vielmehr zum Fundorte aller Wahrheit gemacht, ſo ſind Dogmatismus, Skepticismus und Myſticismus unmittelbar als gleichberechtigt gegeben. Denn alle drei drücken nur in einſeitiger Form das Verhältniß der Subjektivität zur Objektivität, des Denkens zum Seyn aus. Der Dogmatismus faßt dies Verhältniß als ein nur *poſitives*, d. h. als Verhältniß der Identität oder Harmonie, und behauptet demnach die Möglichkeit und Wirklichkeit wahrer Erkenntniß. Der Skepticismus dagegen faßt es als ein nur *negatives*, als Verhältniß der abſtrakten Differenz, und erklärt danach alles wahre Wiſſen für unmöglich oder was daſſelbe iſt, alles vermeinte Wiſſen für ungewiß. Während der Myſticismus, ſtatt dieſe beiden Gegenſätze wahrhaft zu vermitteln, den Skepticismus anerkennt, aber ſeine Negation äußerlich durch einen Machtſpruch (durch die Allmacht Gottes) aufgehoben werden läßt. Dieſe drei Ausdrucksweiſen machen ſich mit Recht gleichmäßig als Thatſachen des Bewußtſeyns geltend. Denn der Geiſt hat unmittelbar eben ſo ſehr das Bewußtſeyn jener Harmonie als dieſer Differenz und der Nothwendigkeit einer höheren Vermittelung beider. Sofern demgemäß der Dogmatismus jene Gegenſätze nothwendig in ſich ſelber durchmacht, ohne ſie von ſeinem Principe aus wahrhaft überwinden zu können, ſucht er ſich dann als Dogmatismus des gemeinen Menſchenverſtandes mit ihnen auszugleichen, indem er gewiſſe Gebiete abſcheidet, und dem Skepticismus und Myſticismus jedem das ſeinige einräumt.

A. Die Schottiſche Common-sense-Philoſophie.

Während in der antiken Philoſophie Sokrates die Gegenſätze des Dogmatismus, Skepticismus und Myſticismus in ſich zuſammenfaßte, und daher, trotz der ſpäteren Spaltung ſeiner Schüler, doch zugleich unmittelbar von ſich ſelbſt aus den weiteren Fortſchritt (in Plato und Ariſtoteles) möglich machte, ja ihn bereits in ſich enthielt; treten in der neueren Philoſophie nicht nur jene Gegenſätze von Anfang an principiell geſondert auf, ſondern auch der Dogmatismus des gemeinen Menſchenverſtandes vertheilt die Momente ſeines Begriffs an verſchiedene philoſophiſche Richtungen oder Schulen. Die Schottiſchen Common-sense-Philo-

sophen führen sein Princip mehr auf der Basis des Empirismus im Gegensatze gegen den Skepticismus, die Französischen und insbesondere die Deutschen Aufklärungs-Philosophen dagegen mehr auf der Basis des Idealismus und im Gegensatze gegen den Mysticismus (des Christenthums) durch; so jedoch, daß jene eben so wohl die Voraussetzungen des Idealismus, als diese die Voraussetzungen des Realismus adoptiren und als Thatsachen des Bewußtseyns anerkennen. Der Grund davon liegt theils in der größeren Schärfe und Tiefe, mit welcher der moderne Geist die Principien der Philosophie auffaßt, d. h. in der höheren Bildungsstufe, auf der er welthistorisch steht, theils darin, daß überhaupt in der modernen Welt, in der sogleich die substanzielle Einheit des Einen herrschenden Volksgeistes von Anfang an in eine Mehrheit gleichberechtigter Volksgeister zerfallen erscheint, die Urpotenz des Gegensatzes eine höhere Macht ausübt als in der antiken Welt.

§. 24. In den Schottischen **Common-sense-Philosophen** tritt das Princip der Populärphilosophie am entschiedensten und in einer gewissen systematischen Durchführung auf. Thomas Reid kann als Ahnherr derselben angesehen werden. Er beginnt sogleich, ganz dem gemeinen Bewußtseyn gemäß, mit der völlig dualistischen Unterscheidung einer körperlichen und geistigen Welt. Zwischen beiden scheint ihm zwar ein weiter Zwischenraum (**a vast interval**) zu seyn; gleichwohl sind sie verbunden, und von einer vermittelnden Zwischennatur (**intermediate nature**) wissen wir nichts. Demgemäß theilt er dann die Philosophie in Natur- und Geistesphilosophie ein; und da ihm alles Wissen und Erkennen auf Erfahrung beruht, so fällt ihm die Naturphilosophie (wie in England noch heutzutage) mit dem, was wir Naturwissenschaft nennen, die Geistesphilosophie mit der empirischen Psychologie im weiteren Sinne in Eins zusammen. Das Wesen Gottes ist ihm daher kein besonderer Gegenstand der philosophischen Erkenntniß: wie für die Grammatik, Logik, Rhetorik, Moral, Jurisprudenz, Politik und Kunst, so ist ihm auch für die natürliche Theologie der menschliche Geist «die Wurzel, aus der sie hervorwächst und ihre Nahrung zieht» (**Essays on the intellectual Powers of Man. Edinburgh 1785. 4to. Pref. p. 1 ff. 6. Inquiry into the human mind on the Principles of Common Sense. Edit. VI. Edinb. 1810. p. 2 f.**).

Reid überläßt daher (wie alle seine Nachfolger) die Naturphilosophie den Männern vom Fach, und macht sich allein mit der Geistesphilosophie zu thun, d. h. er will die verschiedenen Fähigkeiten, Vermögen, Thätigkeiten des Geistes, einer näheren Betrachtung unterziehen. Daß wir denken, und unser Denken in verschiedenen Denkarten, als Sehen, Hören, Sich-Erinnern, Ueberlegen, Beschließen, Lieben, Hassen ꝛc. sich unterscheidet, sowie daß wir diese Mannichfaltigkeit, durch die Natur selbst belehrt, Einem innern Principe, welches wir Geist nennen, beizulegen pflegen, das sind ihm fundamentale Thatsachen des Bewußtseyns, die schlechthin feststehen, obwohl wir durchaus nicht wissen, was die Essenz unsers s. g. Geistes sey. Wir sind uns nur bewußt, daß derselbe im Gegensatze gegen die todte, passive Materie ein lebendiges, thätiges Wesen ist, weshalb denn auch jene verschiedenen Denkarten, dem common sense gemäß, als eben so viele Operationen des Geistes anzusehen, und die Zweifel einiger Philosophen, ob der Geist nicht ebenfalls blos passiv sey, so lange abzuweisen sind, bis diese Passivität streng erwiesen seyn wird (Essays etc. p. 13 f.). Was nun unter den verschiedenen Geistesvermögen oder Thätigkeiten zu verstehen sey, sucht R. zunächst durch Verbal-Definitionen aus dem gemeinen Sprachgebrauche festzustellen: denn der Sprachgebrauch ist ihm eine Hauptquelle, um den ächten common sense und dessen wahren Inhalt zu ergründen. Gerade die Hauptthätigkeiten bleiben indessen undefinirt, weil sie zu definiren, weder nöthig noch möglich sey: was unter Denken, Auffassen oder Vorstellen (apprechend), Glauben, Wollen, Begehren zu verstehen sey, wisse jeder Mensch von gesundem Menschenverstande eben so wohl durch sich selbst, als was mit den Ausdrücken Zeit und Bewegung gemeint sey (Ebd. S. 12.). So wird dann nur der Sinn, den die Ausdrücke: Dinge im Geiste und außer dem Geiste, Perception und Percipiren, Bewußtseyn, Conception, Einbildung, Auffassung (apprehension), Idee, Sensation, nach gemeinem Sprachgebrauch haben, durch einige beschreibende Bemerkungen festgestellt, und gegen die Confusion, welche die Philosophen angeblich über deren an sich klare Bedeutung gebracht, gesichert (Ebd. S. 15 f. 17 f. 22. 33.). Da für Reid der common sense ein- für allemal das Recht und die Wahrheit auf seiner Seite und die Philosophie an ihm ihren Wegweiser und Compaß hat, so bleibt es natürlich bei diesen Verbal-Definitionen: sie werden durch die folgende Er-

örterung zu philoſophiſchen Begriffsbeſtimmungen eingeſetzt, und wir erfahren im Weſentlichen nicht viel mehr, als was in ihnen bereits enthalten iſt.

Nach dieſen Präliminarien wendet ſich R. zur Aufſtellung der Grundprincipien, welche die Geiſtesphiloſophie nach Analogie der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften als zugeſtanden und keines Beweiſes bedürftig vorausſetzen müſſe, um ſich als Wiſſenſchaft behaupten zu können. Dieſe Principles taken for granted ergeben ſich ihm nun aber ganz und ausſchließlich aus dem ſ. g. common life, d. h. aus dem gemeinen praktiſchen Leben. Jedermann, ſagt er, der irgend einen Zweig der Wiſſenſchaft bearbeiten will, muß bereits zu den Jahren des Verſtandes gekommen ſeyn, und mithin ſeine Vernunft wie ſeine übrigen Geiſtesvermögen ſchon vielfach geübt haben. Er muß ſich nothwendig mannichfaltige Ueberzeugungen und Principien gebildet haben, nach denen er in den Angelegenheiten des Lebens ſich benimmt. Von dieſen Principien ſind einige allen Menſchen gemein, durch ſich ſelbſt klar und ſo nothwendig für das gemeine Leben, daß ohne ſie Keiner den Regeln der gemeinen Klugheit gemäß leben und handeln kann. Dieſe Principien ſind das Fundament aller Vernunftthätigkeit (reasoning) und aller Wiſſenſchaft. Keiner braucht ſie zu lernen oder zu lehren: denn jeder Menſch von geſundem Verſtande kennt ſie oder ſtimmt ihnen doch ſofort von ſelbſt bei, ſobald ſie nur ausgeſprochen und von ihm verſtanden ſind (Ebd. S. 36 f.).

Solcher Principien zählt nun R. für die Philoſophie des Geiſtes folgende acht auf: 1) Es iſt als zugeſtanden anzuſehen, daß Ich denke, mich erinnere, ſchließe und folgere, und überhaupt alle die verſchiedenen Operationen des Geiſtes vollziehe. 2) Das Wiſſen (knowledge) aus lebendiger und friſcher Erinnerung kommt an Gewißheit und Evidenz dem des Bewußtſeyns gleich. 3) Durch Reflexion auf ſeine Geiſtesthätigkeiten und Gemüthsbewegungen erhält Jeder eine eben ſo gewiſſe und klare Kenntniß von ihnen als von den äußern Dingen durch die Sinne; die durch jene wie durch dieſe gewonnene Ueberzeugung iſt über alle Zweifel erhaben. 4) Alle Gedanken, deren ich mir bewußt bin oder mich erinnere, ſind die Gedanken Eines und deſſelbigen denkenden Princips, das ich mein Ich oder meinen Geiſt nenne. Denn Jedermann hat eine unmittelbare und unwiderſtehliche Ueberzeugung nicht nur von

seinem gegenwärtigen Daseyn, sondern auch von seiner continuirlichen Existenz und Identität mit sich selbst. 5) Es giebt einige Dinge, die nicht für sich selbst, sondern nur in irgend einem Andern, zu dem sie als Qualitäten oder Attribute gehören, existiren können. Alle äußern Objekte, die wir durch unsere Sinne percipiren, wie alle inneren, deren wir uns bewußt sind, müssen in einem Andern als ihrem Subjekte (ihrer Substanz) existiren: denn wir percipiren vermittelst der Sinne wie der Reflexion eben nur Qualitäten oder Attribute. 6) Für die meisten Operationen des Geistes muß es ein von ihnen selbst verschiedenes Objekt geben: Ich kann nicht sehen, ohne Etwas zu sehen, u. s. w. 7) Es giebt gewisse Dinge, in denen alle Menschen, gebildete wie ungebildete, aus allen Nationen und Zeitaltern der Welt übereinstimmen, mit Ausnahme einiger Skeptiker, von denen man indeß voraussetzen darf, daß sie nur aus Stolz, Halsstarrigkeit oder irgend einer Lieblingsleidenschaft dissentiren. Es scheint zwar, als sey es unmöglich, die Meinungen aller Menschen über irgend einen Punkt zu sammeln, und als sey daher jene Maxime nutzlos. Allein es giebt Fälle, in denen es sich anders verhält. Wer z. B. kann zweifeln, daß die Menschheit zu allen Zeiten von der Existenz einer materiellen Welt überzeugt gewesen? Wer kann zweifeln, daß die Menschheit immer und überall geglaubt hat, daß jedes anfangende Ding, jede Veränderung in der Natur eine Ursache haben müsse? Wer kann zweifeln, daß es Recht und Unrecht in der Handlungsweise der Menschen gebe? u. s. w. Die Universalität dieser und ähnlicher Ueberzeugungen ist hinlänglich evident aus dem ganzen bekannten Umfange menschlicher Lebens- und Handlungsweise wie aus der Geschichte aller Zeiten und Nationen; die allgemeine Verbreitung mancher anderen läßt sich aus der gleichen Struktur aller Sprachen und dem allgemeinen Sprachgebrauche zur Evidenz darthun. Dinge aber, über welche eine solche allgemeine Uebereinstimmung stattfindet, sind als zugestandene Principien vorauszusetzen. Endlich 8) ist gleichermaßen Alles als zugestanden anzusehen, was für die Ueberzeugung aller besonnenen und vernünftigen Menschen feststeht, sey es auf die Sinne oder auf das Gedächtniß oder auf menschliches Zeugniß gegründet (attested). Denn obwohl einige Schriftsteller die Autorität der Sinne, des Gedächtnisses, wie überhaupt jeder menschlichen Erkenntnißfähigkeit bestritten haben, so finden wir doch, daß eben diese Personen im

praktiſchen Leben bei Verfolgung ihrer Abſichten, bei Vermeidung von Gefahren ꝛc., ganz dieſelbe Rückſicht auf die Autorität ihrer Sinne und übrigen Geiſtesvermögen genommen haben, als alle anderen Menſchen, ſo daß wir mit Recht an der Aufrichtigkeit ihres Skepticismus zweifeln dürfen*) (Ebd. S. 39 ff. 45. Cf. Inquiry etc. p. 3 ff.).

Nachdem nun R. von dieſen Principien aus die Hauptvermögen des Geiſtes, der ſinnlichen Wahrnehmung oder der Perception, des Gedächtniſſes, der Conception (unter der er die Vorſtellung und die Einbildungkraft mit begreift), und der Abſtraktion oder der Bildung allgemeiner Begriffe näher betrachtet, und unter manchen treffenden Bemerkungen und feinen Beobachtungen das gemeine Bewußtſeyn gegen die Einwürfe und abweichenden Anſichten der Philoſophie vertheidigt hat, kommt er bei der Betrachtung der Urtheilskraft noch einmal auf die erſten Principien alles Wiſſens und Erkennens, und deren Vater, den common sense, zu ſprechen. Alles Erkennen involvirt nämlich ein Urtheil, d. h. eine Beſtimmung des Geiſtes über Wahr und Falſch (a determination of the mind concerning what is true or wat is false): alle ſinnliche Erfahrung, jede diſtinkte Vorſtellung, jeder allgemeine Begriff kommt nur durch ein Urtheil zu Stande (Essays etc. p. 500 f. 504 ff. 520.). Der common sense iſt nun aber «derjenige Grad von Urtheil, der den Menſchen, mit denen wir verkehren und Geſchäfte machen können, gemein iſt.» Man kann ihn daher auch common judgment, gemeines Urtheil (d. h. nach Reids Definition, Beſtimmung des gemeinen Menſchenverſtandes über das, was Wahr und Falſch iſt) nennen. Und da die Vernunft die beiden Verrichtungen oder Grade hat: 1) zu beurtheilen, ob und was durch ſich ſelbſt klar ſey (to judge of things self-evident), und 2) aus ſolchen durch ſich ſelbſt klaren Dingen (Sätzen) Folgerungen, die an ſich nicht ſo klar ſind, zu ziehen; ſo iſt es abſurd, zu meinen, daß zwiſchen der Vernunft und dem common sense ein Widerſpruch ſtatt finden könne. Letzterer iſt vielmehr der Erſtgeborne der Vernunft. Denn eben jene Beurthei-

*) Dieſes Arguments bedient ſich R. wiederholentlich, um ſeinen Hauptgegner, den Skepticismus, abzufertigen, wie er denn überhaupt in ſeiner Polemik gegen andere Philoſophen immer vorzugsweiſe Hume berückſichtigt. —

lung, ob etwas durch sich selbst klar sey oder nicht, ist gerade das Amt und das alleinige Amt des common sense (Ebd. S. 520. 523. 530 f.).

Diese Beurtheilung wie überhaupt alles Urtheilen ist nun aber nicht in unsere Willkühr gestellt. Unser Urtheil folgt vielmehr nothwendig der Evidenz, sey sie blos scheinbar oder real. Danach ist es einer der wichtigsten Unterschiede, daß einige unserer Urtheile intuitiv (unmittelbar), andere dagegen auf Gründe gestützt (vermittelt) sind. Wie es Sätze giebt, die ein Mensch von reifem Verstande richtig auffassen und vollkommen verstehen kann, ohne sich in der Nothwendigkeit zu finden, sie für wahr oder falsch zu halten, bei denen also das Urtheil suspendirt bleibt, bis es sich durch Gründe oder Demonstrationen auf die eine oder andere Seite neigt; so giebt es andre Sätze, die, kaum verstanden, auch sofort für wahr gehalten werden, bei denen das Urtheil nothwendig der Auffassung auf dem Fuße folgt, und beide (Auffassung und Urtheil) das Werk der Natur, das Resultat unserer ursprünglichen Vermögen sind. Da suchen wir nicht erst nach Evidenz, da wägen wir nicht Argumente für und wider, da bedarf es keiner Deduction: jeder solcher Satz hat das Licht der Wahrheit in sich selbst und braucht es nicht wo anders zu borgen. Dergleichen Sätze heißen in der Wissenschaft Axiome; im Allgemeinen werden sie Grundprincipien (first principles), Gemeinbegriffe, durch sich selbst evidente Wahrheiten, Principien des gemeinen Menschenverstandes genannt (Ebd. S. 555. Cf. Inquiry p. 52. 110 f.).

Daß es dergleichen Principien, dergleichen selbstevidente Wahrheiten gebe, nimmt R. für zugestanden an; räumt indeß ein, daß er keine Möglichkeit sehe, einen Skeptiker, der es läugne, davon zu überführen. Auch scheine unter den Philosophen über die Sätze, die als Grundprincipien anzusehen seyen, eine große Meinungsverschiedenheit zu herrschen (Ebd. S. 556.). R. sucht daher zunächst gewisse Kriterien anzugeben, an denen sich erkennen lasse, ob ein Princip wahres, wirkliches Grundprincip des ächten common sense sey (Ebd. p. 566—574.). Die vornehmsten derselben sind wiederum die allgemeine Uebereinstimmung aller Zeiten und Nationen, und die praktische Nothwendigkeit, d. h. die Unentbehrlichkeit dieses oder jenes Princips für das gemeine praktische Leben. Demnächst unterscheidet er alle Wahrheiten, die unter den Gesichtskreis menschlicher Erkenntniß fallen, mögen sie durch sich

ſelbſt evidente oder von ſolchen abgeleitet ſeyn, in zwei Klaſſen: zufällige (contingent) oder durch Zeit und Raum bedingte, und nothwendige oder ewige (Ebd. S. 576. Vgl. S. 501 f. 274.). Und ſtellt dann endlich für die erſte Klaſſe derſelben folgende zwölf Grundprincipien auf: 1) Alles, deſſen Ich mir bewußt bin, — d. h. alle Geiſtesoperationen, Gemüthsbewegungen ꝛc. — exiſtirt wirklich. 2) Die Gedanken, deren Ich mir bewußt bin, ſind die Gedanken eines Weſens, das mein Ich, mein Geiſt, meine Perſon heißt. 3) Alles, deſſen ich mich deutlich erinnere, iſt wirklich geſchehen. 4) So weit meine Erinnerung reicht, bezeugt ſie die Identität und continuirliche Exiſtenz meines Ichs. 5) Die Dinge, die wir durch unſere Sinne deutlich percipiren, exiſtiren wirklich, und ſind ſo, wie wir ſie percipiren. 6) Wir haben einen gewiſſen Grad von Gewalt über unſere Handlungen und Willensbeſtimmungen. 7) Die natürlichen Fähigkeiten, vermöge deren wir Wahrheit und Irrthum unterſcheiden, ſind untrüglich. 8) Unſere Mitmenſchen, mit denen wir verkehren, ſind lebendige, intelligente Weſen. 9) Gewiſſe Züge in Geſicht und Haltung, gewiſſe Töne der Stimme und Geſten des Körpers zeigen gewiſſe Gedanken und Stimmungen des Gemüths an. 10) Das menſchliche Zeugniß und die menſchliche Autorität haben in Beziehung auf Thatſachen und Meinungen ein gewiſſes Gewicht. Ohne das wäre Erziehung, Unterricht, Bildung unmöglich. 11) Bei vielen vom menſchlichen Willen abhängigen Wirkungen giebt es, je nach den Umſtänden, eine von ſelbſt einleuchtende, größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit. Endlich 12) hinſichtlich der Naturerſcheinungen giebt es eben ſo eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit oder Sicherheit (probability), daß das Zukünftige dem Vergangenen unter gleichen Umſtänden gleich ſeyn werde. Auf dem letzten Principe beruht alle Naturphiloſophie, auf dem vorletzten die Möglichkeit menſchlicher Thätigkeit und das praktiſche Leben überhaupt (Ebd. S. 578. 581. 583. 586 f. 589. 591. 594. 596. 601 f. 603 f.).

Die Principien der nothwendigen (aprioriſchen) Wahrheiten giebt R. nicht ſo genau an, weil die meiſten ganz unbeſtritten ſeyen. Er theilt ſie daher nur in gewiſſe Klaſſen ein nach den Wiſſenſchaften, denen ſie zur Baſis dienen. Demgemäß unterſcheidet er: 1) grammatiſche, 2) logiſche (z. B. daß jeder Satz wahr oder unwahr ſeyn müſſe), 3) mathematiſche, 4) äſthetiſche (principles of taste), 5) moraliſche (z. B. daß eine großmüthige

Handlung verdienstlicher sey als eine bloß gerechte, daß Keiner verantwortlich sey für das, was er zu hindern nicht im Stande war, daß wir nicht Andern thun sollen, was wir nicht wollen, daß uns geschehe —); und 6) metaphysische. Auch von letzteren betrachtet R. nur folgende drei darum etwas näher, weil sie Hume in Zweifel gezogen: a. daß die Qualitäten, die wir vermittelst der Sinne percipiren, so wie unsere Gedanken, deren wir uns bewußt sind, ein Subjekt haben müssen, welches wir dort Körper, hier Geist nennen; b. daß Alles, was zu existiren anfängt, auch eine Ursache haben müsse; und c. daß Absicht und Intelligenz, kraft der Spuren und Zeichen davon in der Wirkung, mit Gewißheit auch in der Ursache vorausgesetzt werden dürfen (Ebd. S. 605 ff. 611. 613. 621 f.). —

Jedermann sieht, daß einerseits diese Grundprincipien aller Erkenntniß im Wesentlichen übereinstimmen mit jenen acht Principles taken for granted, welche R. gleich Anfangs seiner eignen Untersuchung zu Grunde legte, andrerseits daß zu diesen Principien R. auch die s. g. angeborenen — aprioriſchen — Ideen (insbesondere den Substanz- und Causalitätsbegriff) rechnet, auf welche der einseitige Idealismus sich stützte. Damit scheint er seinem Satze, daß alle Philosophie sich nur an die Erfahrung halten müsse, zu widersprechen. Allein der Widerspruch ist nur scheinbar. Denn ihm sind jene idealistischen Principien ebenfalls empirischer Natur, weil eben nur Thatsachen des gemeinen Bewußtseyns, mithin von gleichem Werthe und Ursprunge wie die Principien der Erfahrung und die Erfahrung selbst, indem alle Thatsachen des Bewußtseyns ebenfalls nur erfahren, vermittelst der Reflexion percipirt werden, in ganz ähnlicher Art, wie die äußern Objekte vermittelst der Sinne.

Jedermann sieht aber auch, daß, indem R. die angeführten Sätze zu ersten Principien erhebt, über welche keine Forschung, kein Streit, kein Zweifel stattfinden könne, er damit die wichtigsten Probleme der Philosophie nicht löst, sondern über Bord wirft. Die Fragen nach der Gewißheit und Wahrheit unseres Wissens, nach der Möglichkeit, der Entstehung und Modalität (dem Wie und Wodurch) unserer Erkenntniß, sind ohne weiteres beseitigt, oder von vornherein für unbeantwortlich erklärt. Der gemeine Menschenverstand ist überzeugt, daß er erkennt, daß die Dinge objektiv so sind, wie er sie percipirt und sich vorstellt; — mithin er-

kennt er auch wirklich, und der Skepticismus ist eine subjektive Grille oder Illusion. Aber nicht genug, daß jene Ueberzeugung für eine allgemeine Thatsache des Bewußtseyns, ihr Inhalt für objektiv wahr und wirklich ausgegeben wird, — dieser Inhalt wird sogar für ein erstes Princip, und damit implicite alle darüber hinausgehende Forschung für unnütz und vergeblich erklärt. Kein Wunder daher, daß Reid, nachdem er lang und breit das Wesen und den Begriff der Perception erörtert hat, ganz naiv bekennt: Wie und wodurch wir zur Kenntnißnahme oder Vorstellung (notion — conception) der äußern auf unsere Sinne einwirkenden Dinge, und zur Ueberzeugung von ihrer Existenz gelangen, vermöge und prätendire er nicht zu zeigen. Es lasse sich dafür kein Grund und keine Ursache auffinden. Wir erkennen nur, daß wir bei gewissen Eindrücken auf unsere Organe, Nerven und Gehirn, gewisse correspondirende Sensationen fühlen, gewisse Objekte percipiren, und von deren Existenz überzeugt werden. Aber den Verlauf dieser Operationen bewirkte die Natur im Dunkeln: wir können nicht nur keine Ursache, sondern auch nicht einmal eine nothwendige Verbindung unter ihnen entdecken, und ob sie durch ein nothwendiges [objektives] Band oder nur in unserer Subjektivität durch den Willen des Himmels verknüpft seyen, wissen wir nicht*). Selbst was Glauben, Zustimmung, Ueberzeugung sey, lasse sich nicht sagen; es gebe dafür keine logische Definition: denn die damit bezeichnete Operation des Geistes sey durchaus einfach und von ihrer eignen Art. Gleichwohl könne nur ein vollendeter Skeptiker bezweifeln, daß es für den Menschen gute (just) Gründe zum Ueberzeugtseyn gebe. Was einen solchen Grund uns abgiebt, das nennen wir evident. Allein was diese Evidenz sey,

*) Die dunkle Höhle und die Schattenbilder Platos, die Formen des Aristoteles, so wie die Ideen und Impressionen neuerer Philosophen (Locke's und Humes) erklärt daher Reid für bloße Hypothesen, Erfindungen der Philosophie, um das Wie und Wodurch der Perception zu erklären. Nach ihm giebt es in der That gar keine Idee, im Lockeschen Sinne, d. h. kein Zwischenglied zwischen dem percipirten äußern Gegenstande und dem percipirenden Geiste, welches als inneres Abbild des äußern Gegenstandes das unmittelbare Objekt der Perception wäre. Diese Ideenhypothese erscheint ihm vielmehr als der Hauptgrund der Verwicklung der Begriffe und Verdrehung der Thatsachen, woraus zuletzt so absurde Meinungen wie die Berkeleys und Hume's mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgegangen seyen (A. O. S. 157 f. 168 f. 188. 266 f. 378 ff.).

werde wiederum leichter gefühlt als beschrieben. Man habe zwar verschiedene Arten von Evidenz unterschieden: Evidenz der Sinne, Evidenz des Gedächtnisses, des Bewußtseyns, des Zeugnisses, der Axiome, des Vernunfträsonnements; und die Philosophen seyen vielfach bemüht gewesen, diese verschiedenen Arten auf Einen Begriff zurückzuführen. Aber es sey ihnen nicht gelungen, diesen Einheitsbegriff selbst evident zu machen; und er (Reid) seinerseits sey nicht im Stande, eine gemeinsame Natur unter ihnen zu entdecken (Ebd. S. 269 f.).

Sonach ist dann aber alle Perception und mithin unser Wahrnehmen, Erkennen, Wissen der äußern Objekte durchaus unbegreiflich; und da nach R. auf der ebenfalls begrifflosen und unbegreiflichen Evidenz alles Urtheilen ruht, so daß wir, wo wir Evidenz sehen, nothwendig ein Urtheil fällen müssen (Ebd. S. 502.); so wird nothwendig auch diese Funktion und mit ihr alle übrigen, die deren Momente bilden, zu Unbegreiflichkeiten. Und in der That erklärt R. nach einander das Gedächtniß, das Vorstellungs- oder Conceptions-Vermögen, und die Urtheilskraft ihrem innersten Wesen nach für unerkennbar, unbegreiflich. Das Gedächtniß ist ihm ein ursprüngliches Vermögen, das uns Gott verliehen, von dem sich aber keine Rechenschaft, kein Grund und keine Ursache angeben läßt. Eben so wenig wissen wir zu sagen, wie es zugehe und warum wir im wachenden Zustande ohne Unterlaß denken (Conceptionen, Vorstellungen, Gedanken im weitesten Sinne haben), und wie und wodurch unser Körper und dessen Disposition auf das Hervortreten und den Gang unserer Vorstellungen Einfluß ausübe. «Die Quelle und die erste Ausübung der Vorstellungs- und Urtheilskraft ist in unbekannten Regionen verborgen gleich den Quellen des Nils» (Ebd. S. 306. 427. 510.). Eben so endlich bildet sich R. nur ein, gezeigt zu haben, wie wir zu allgemeinen, abstrakten Begriffen kommen, und so das Abstraktionsvermögen erklärt zu haben (Ebd. S. 438 ff.). In der That setzt er das zu erklärende Phänomen nur voraus, indem er ohne weiteres annimmt, daß alle Attribute der Dinge allgemeiner Natur, Universalien seyen, ohne den Widerspruch zu lösen, daß wir, wie er ausdrücklich behauptet, nur besondere, individuelle Dinge wahrnehmen, — die doch nur kraft ihrer individuellen Eigenschaften oder Attribute individuelle sind, — und nichtsdestoweniger dieselben Attribute mehreren verschiedenen Dingen beilegen. Denn

die Thatsache des Bewußtseyns, daß wir Aehnlichkeiten unter den verschiedenen Dingen (Attributen) bemerken, hilft uns nicht weiter: es fragt sich dann nur wiederum, wie es möglich sey, daß das Verschiedene (z. B. das Roth der Rose und das Roth der Nelke) doch zugleich auch ähnlich erscheinen könne. Wie daher jene Generalisirung des Individuellen zu Stande komme, bleibt in der That ebenfalls unbegreiflich.

So findet sich dann aber Reid mit seinem Hauptgegner, dem Skepticismus, trotz der beständigen Polemik gegen ihn, doch zugleich auf derselben Linie. Er räumt ihm in der That nicht weniger als sein constitutives Grundprincip ein: er gesteht zu, daß im Grunde alles Erkennen und Wissen unbegreiflich, die Möglichkeit, das Wie und Wodurch desselben, unerkennbar sey. Denn daraus eben folgert der Skepticismus, daß wir unseres Wissens auf keine Weise gewiß seyn können, all' unser Wissen mithin ungewiß, kein wahres Wissen sey.

Indem nun R. diese Folgerung bestreitet, und gestützt auf die Thatsachen des gemeinen Bewußtseyns behauptet, daß wir trotz jener Unbegreiflichkeit doch nothwendig ein wenn auch beschränktes Erkennen besitzen, weil wir nun einmal gewisse Dinge für wahr halten müssen; indem er somit das Unbegreifliche für dennoch nothwendig und wirklich erklärt; erkennt er im Grunde zugleich auch das Princip des Mysticismus an. Denn das Unbegreifliche und doch Nothwendige ist eben das Wesen des Mystischen. Kein Wunder daher, wenn er ausdrücklich erklärt: man könne die Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Sinnenerkenntniß sehr wohl eine göttliche Inspiration nennen: denn sie sey eine Wirkung unseres Wesens (constitution) und dieses ein Werk Gottes; — wenn er ferner bemerkt, der Weise und Demüthige werde diese Erkenntniß als eine Gabe Gottes aufnehmen und den besten Gebrauch davon zu machen suchen, ohne weiter nach den Gründen und Ursachen derselben zu fragen; wenn er endlich auch den Glauben an das, dessen wir uns bestimmt erinnern, eine göttliche Inspiration nennt ꝛc. (Ebd. S. 275. 278. 306.). Wie die Werke Gottes, so ist ihm natürlich auch das Wesen Gottes an sich nicht zu begreifen, sondern nur auf Grund der Offenbarung zu glauben. Vermöge der beiden zuletzt von ihm erörterten Principien der Metaphysik sollen wir zwar erkennen können, daß ein höchst intelligenter, weiser, gütiger Urheber der Welt existiren müsse (Ebd. S. 629.). Allein

die Ordnung der göttlichen-Rathſchlüſſe, die Möglichkeit, wie Gott die Welt geſchaffen, wie er die freien Handlungen der Menſchen vorherwiſſen, wie er das Böſe zulaſſen konnte ꝛc., iſt ſchlechthin unerkennbar und unerforſchlich, und dennoch nothwendig, gewiß und wahr, d. h. ein Myſterium (Essays on the active Powers of Man. Edinb. 1788. 4. p. 353. 356. 361 ff.)

§. 25. Reids nächſte Nachfolger, meiſt ſeine perſönlichen Freunde und Zeitgenoſſen, bleiben ganz auf demſelben Boden ſtehen: einige neue Wendungen und unweſentliche Modificationen abgerechnet, kommen ſie ganz von denſelben Ausgangspunkten zu denſelben Reſultaten. So zunächſt James Beattie. Da nach Reid alles Erkennen ein Urtheil involvirt, jedes Urtheil aber eine Beſtimmung über Wahr oder Falſch iſt; da ihm ferner alles Urtheilen auf der Evidenz ruht, ſo daß wir, was uns evident iſt, für wahr halten müſſen, und da ihm demgemäß jene durch ſich ſelbſt evidenten Sätze (propositions) des common sense nur darum Grundprincipien aller Erkenntniß (d. h. Grundurtheile, Grundwahrheiten, von denen ſich andere Wahrheiten ableiten laſſen) ſind, weil wir ſie unmittelbar und nothwendig für wahr halten müſſen; ſo leuchtet ein, daß ihm, wenn er es auch nicht ausdrücklich ſagt, die Wahrheit begrifflich mit dem zuſammenfällt, was wir gemäß der Beſchaffenheit unſeres Geiſtes für wahr halten. Dieſen Satz ſucht nun Beattie näher feſtzuſtellen, von ihm geht er aus, ihn erklärt er für das Kriterium aller Wahrheit; d. h. nach B. iſt es erſte, fundamentale Urüberzeugung (Urthatſache — Grundurtheil), daß wahr ſey, was die Beſchaffenheit meiner Natur zu glauben mich beſtimmt, unwahr das Gegentheil (On the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism. In den Essays by J. Beattie. Edinb. 1776. 4to. p. 19.). Im Uebrigen trifft Beattie ganz mit Reid zuſammen. Auch er unterſcheidet unmittelbare (durch ſich ſelbſt evidente) Wahrheiten, und vermittelte, von letzteren durch Vernunftſchlüſſe (reasoning) abgeleitete. Jene ſind Reids Principien des common sense. Wir erkennen ſie nach Beattie durch den common sense, und dieſer vernimmt ſie unmittelbar, inſtinktartig. Der common sense aber iſt auch ihm dasjenige Vermögen, das ohne eine Reihe vermittelnder Schlüſſe, durch momentane, inſtinktartige, unwiderſtehliche Eindrücke die Wahrheit erkennt und

Ueberzeugung hervorruft, das weder auf Erziehung noch auf Gewohnheit, sondern in der Natur selbst gegründet ist, und demgemäß ganz unabhängig von unserm Willen, nach einem gewissen, ihm immanenten (aber von Beattie nicht näher bestimmten!) Gesetze urtheilt, und wenn auch nicht in allen, doch in den allermeisten Menschen auf gleiche Weise wirksam ist. Dies Vermögen, dieser Instinkt ist daher auch ihm der höchste Richter über alle Wahrheit; und lasse man die Möglichkeit zu, daß sein Zeugniß falsch seyn könne, so gebe es kein Wissen, keine Wahrheit und keine Tugend u. s. w. (Ebd. p. 26 f. 31 ff. 91.)*).

Wie Beattie den Skepticismus (Humes) auf dem allgemeinen Gebiete des Wissens bekämpft, so sucht ihn der zweite Nachfolger und Zeitgenosse Reids, Thomas Oswald, insbesondere auf dem Felde der Religion zu schlagen. In seiner Hauptschrift: **An Appeal to common Sense in behalf of Religion (Edinb. 1768.)** geht er darauf aus, die Religion selbst als Sache des **common sense** darzustellen, und vermehrt zu diesem Behufe die Zahl der Reidschen Grundprincipien um ein Bedeutendes, indem er mehrere sehr complicirte Sätze zu primitiven Grundwahrheiten erhebt. Ja ihm ist das Daseyn Gottes selbst eine unmittelbare Thatsache des gemeinen Bewußtseyns, für den moralischen **common sense** unmittelbar gewiß, über alle Zweifel erhaben; diese entstehen erst, wenn die Philosophen, wie sie gethan haben, das an sich unbeweisbare, ursprüngliche, unmittelbare, zu beweisen, abzuleiten suchen. Sonst ist auch er im Wesentlichen mit Reid einstimmig; nur daß er die Vernunft völlig mit dem **common sense** identificirt, indem er das Schließen und Folgern (**reasoning**) von ihr ausschließt, und alles Unterscheiden zwischen Wahrheit und Irrthum — wodurch wir doch gerade allein über die Thiere erhaben seyn sollen — für einen der Thätigkeitsweise des thierischen Instinkts ganz ähnlichen Akt erklärt. Daß damit die Vernunft, der **common sense**, selbst zum bloßen thierischen In-

*) In seinen Untersuchungen über Gedächtniß und Einbildungskraft (Krit. u. moral. Abhandlungen. A. d. Engl. übers. ꝛc. Götting. 1789. Thl. I.) verfährt Beattie rein als empirischer Psychologe, und folgt im Allgemeinen ebenfalls den Fußtapfen Reids. Indeß zeigt er hier doch mehr Selbständigkeit der Beobachtung, und macht manche feine Bemerkung, z. B. über das Gedächtniß der Thiere (a. O. S. 113 ff.), über die Gesetze der Ideenassociation (Ebd. S. 146 ff.) ꝛc.

ſtinkte herabſinkt, leuchtet von ſelbſt ein. (A. a. O. S. 77. 80 f. 107 ff. 133 ff.).

Der bedeutendſte von Reids Schülern und Nachfolgern iſt der jüngſte unter ihnen, Dugald Stewart. Während er am engſten an Reid ſich anſchließt, berichtigt und ergänzt er ihn am meiſten. So erkennt er zwar im Weſentlichen dieſelben ſelbſtevidenten Sätze, Grundwahrheiten, Grundurtheile an, welche Reid als erſte Principien des common sense aufführt. Aber ſie ſind ihm nicht Principien in dem Sinne, daß ſich aus ihnen alle übrigen Wahrheiten ableiten ließen. Er will ſie deshalb auch lieber Fundamentalgeſetze des Glaubens oder eſſentielle Elemente der Vernunft nennen. Denn aus keinem von ihnen laſſe ſich irgend eine direkte Folgerung zur Erweiterung unſerer Erkenntniſſe ziehen. Vielmehr wie der Mathematiker von ſeinen erſten Axiomen aus keinen Schritt weiter komme in der Entwickelung ſeiner Wiſſenſchaft, ohne die Definitionen hinzuzunehmen, ſo werde unmittelbar und allein von jenen Principien aus unſere Erkenntniß um keinen Schritt gefördert, wenn nicht gewiſſe anderweitig gewonnene Data — d. h. der Stoff, den uns die Perception für die äußern Dinge, die Reflexion für unſere innern Zuſtände und Thätigkeiten liefert — zu ihnen hinzutreten. Jene Wahrheiten ſeyen zwar aufs innigſte mit den Operationen der Vernunft verknüpft, aber nicht als Principien, von denen die Vernunft ausgehe oder letzlich abhänge, ſondern als nothwendige, ſtillſchweigende Bedingungen jeder Deduction, oder als eſſentielle Elemente, «die in die Compoſition der Vernunft (d. i. in den common sense) ſelbſt eingehen», und ihren urſprünglichen, unmittelbaren Inhalt ausmachen (Elements of the Philosophy of the human Mind. etc. Edit. VI. Lond. 1818. 1. p. 59 f. 62. 65 f.).

Ferner findet Stewart, daß es nach Reids Erörterungen über das Weſen der Perception unerklärlich bleibe, wie wir zu der Ueberzeugung kommen, daß ein Ding, welches wir wahrnehmen, unabhängig von unſerer Perception, und zwar nicht blos gegenwärtig exiſtire, ſondern exiſtirt habe und exiſtiren werde. Er ergänzt dieſen Mangel, indem er jene Ueberzeugung theils aus der Erfahrung, d. h. aus der öfteren Wiederholung des Akts der Perception in Beziehung auf daſſelbe Ding, herleitet, theils ſie mit Hülfe des letzten, von Reid aufgeſtellten Princips der zufälligen Wahrheiten erklärt. Denn wenn es ein Geſetz unſerer

Natur ſey, an eine feſte Ordnung der phyſiſchen Erſcheinungen (events) zu glauben, oder zu erwarten, daß unter denſelben Umſtänden dieſelbe Erſcheinung wiederkehren werde; ſo müſſen wir auch annehmen, daß das Ding, das gegenwärtig exiſtirt, unter denſelben Umſtänden exiſtirt haben und forterexiſtiren werde (**Philosophical Essays etc. Edinb. 1810. p. 80 f.**)

Von geringerer Bedeutung iſt die nähere Begriffsbeſtimmung, nach welcher St. zwiſchen der Vorſtellung (conception) und der Einbildung (imagination), wie zwiſchen dieſen und der Phantaſie (fancy) unterſcheidet (**Elements etc. p. 135 ff. 156 f. 287 f.**), ſo wie überhaupt die übrigen Berichtigungen, die er in Beziehung auf die Vermögen und Operationen des Geiſtes, namentlich hinſichtlich der Ideenaſſociation (worin er meiſt Hartley folgt) hinzufügt. Am wichtigſten erſcheint eine Bemerkung, die er faſt nur beiläufig über das Weſen des Bewußtſeyns im Verhältniß zum Denken macht. Er ſagt: «Die erſte Uebung meines Bewußtſeyns involvirt zwar nothwendig die Ueberzeugung nicht nur von der gegenwärtigen Exiſtenz deſſen, was von mir empfunden, percipirt wird, ſondern auch deſſen, was empfindet und denkt. Von dieſen beiden Momenten iſt es indeß nur das erſte, von dem eigentlich geſagt werden kann, daß wir uns ſeiner bewußt ſind im ſtrengen Sinne des Worts. Das zweite, die Exiſtenz des empfindenden, denkenden Ichs, wird uns eigentlich nur bekannt vermittelſt einer Suggeſtion des Verſtandes, die auf die Empfindung (sensation) folgt, aber ſo innig mit ihr verbunden iſt, daß es nicht zu verwundern iſt, wenn die Ueberzeugung von jenen beiden Momenten derſelben Quelle beigemeſſen wird. Iſt dieſe Unterſcheidung richtig, ſo iſt das berühmte cogito ergo sum nicht ſo lächerlich, als es gemacht worden iſt. Descartes wollte damit wohl nur auf den ſehr bemerkenswerthen Umſtand aufmerkſam machen, daß wir nicht im Stande ſind, die Thatſache unſerer eignen Exiſtenz kennen zu lernen, ohne daß durch die Erregung irgend einer Empfindung in unſerm Geiſte das Vermögen zu denken erweckt worden» (**Philos. Essays p. 9.**). Hiernach iſt alſo der Begriff des Ichs und die Ueberzeugung ſeiner Exiſtenz nicht unmittelbar mit dem Bewußtſeyn und deſſen Inhalt geſetzt, ſondern im Grunde ein Produkt des Denkens. Es iſt damit implicite das Denken, wenn auch durch die Empfindung und das Bewußtſeyn geweckt, doch als ſelbſtändig und unabhängig von jenem und in ihm unmittelbar

mitwirkend anerkannt, — ein Gedanke, den zwar St. nicht weiter benutzt, durch den er aber doch mit der weiteren Entwickelung der Philosophie durch und seit Kant in Beziehung tritt. —

B. Die Französische und Deutsche Aufklärungs-Philosophie.

Während sonach die Englische Common-sense-Philosophie sich vornehmlich dem unpraktischen Skepticismus entgegenstellte, Religion und Christenthum dagegen nicht nur unangefochten ließ, sondern sogar zu heben und zu fördern suchte; kehrte sich die Französische und Deutsche Aufklärungsphilosophie vorzugsweise gegen den Mysticismus, d. h. nicht gegen ein einzelnes philosophisches System, — keines derselben hat je in weiteren Kreisen Anerkennung finden können, weil schon im Christenthum selbst alle Tiefe und Wahrheit des Mysticismus gleichsam anticipirt war, — sondern gegen eben diesen Heerd alles Mysticismus, gegen die christliche Religion selbst, welche sogar in dieser zur Irreligiosität und Atheismus neigenden Zeit doch immer als eine philosophische Macht anerkannt wurde. Die französischen Aufklärer zeigen dabei meist eine gewisse Neigung zum Materialismus und Nihilismus, die Deutschen dagegen eine stille, oft unbewußte Vorliebe für den Idealismus und Positivismus. Die eigentlichen Grundprincipien sind indeß bei beiden dieselben mit denen der Schottischen Common-sense-Philosophen. —

§. 26. Einer der gewaltigsten Streiter der Aufklärung in Frankreich war bekanntlich Voltaire. Bei seinem großen Talente, Alles mit Geist und Witz zu behandeln, und das Höchste und Größte populär oder doch gemein zu machen, konnte er es natürlich nicht lassen, auch in der Philosophie ein Wort mitzureden. Er that es meist gelegentlich, aphoristisch, oder in polemischer Form gegen diese oder jene philosophische Ansicht; aber um so wirksamer. Denn in der Polemik, im Conversationsstyle der großen Welt, der, ohne in den Grund und Kern der Sache einzugehen, einzelne Pointen hervorhebt und mit noch spitzeren Pointen erwidert, konnte er seine ganze Stärke entfalten, seine klare, geistreiche Auffassung, seine elegante Darstellung, seinen scharfen Verstand und schlagenden Witz. Für eine bestimmte, positive Ueberzeugung, für eine Idee von festem, wahrem, objektivem Inhalte, zeigt er nirgend Ernst, nirgend Begeisterung; was er Positives

behauptet, ſcheint ſeinen Geiſt nur äußerlich, oberflächlich zu berühren; ſeine innerſte Perſönlichkeit iſt mehr draußen, als drinnen. So beſtreitet er den Atheismus: La Mettrie iſt ihm ein Narr, und das Système de la Nature perhorrescirt er. Er ſucht das Daſeyn eines höchſten Weſens zu beweiſen, ja er geht ſo weit zu behaupten, die Exiſtenz eines ſolchen ſey ſo nothwendig, daß wenn es keines gebe, man eines ſchaffen müſſe. Allein gerade dieſer Ausſpruch zeigt, daß ihm jene Nothwendigkeit nur die Nützlichkeit des Glaubens an Gott iſt, und daraus läßt ſich die wirkliche Exiſtenz Gottes eben ſo wenig folgern, als daß Voltaire wirklich an Gott geglaubt habe. In ähnlichem Sinne erklärt er ſich für die Unſterblichkeit des Geiſtes, vornehmlich weil die Ueberzeugung davon im hohen Grade nützlich ſey. Er ſpricht für die Immaterialität der Seele, läßt aber zugleich die Möglichkeit ihrer Materialität zu. Er behauptet die Freiheit des Willens: denn der Menſch könne ſeinen Neigungen widerſtehen; aber er legt auch den Zufälligkeiten im praktiſchen Leben einen großen Einfluß bei. — U. ſ. w. Ueberall geht er dabei von den nächſten praktiſchen Intereſſen, von ſ. g. notoriſchen Thatſachen, von der allgemeinen Meinung oder den herrſchenden Zeitideen, d. h. vom Inhalte des gemeinen Bewußtſeyns aus; aber ohne irgend ein Moment zum Princip zu erheben und in ſeine Conſequenzen zu verfolgen, ja ohne überhaupt ſyſtematiſch zu verfahren. Ueberall bleibt er durchaus populär, au niveau mit dem geſunden Menſchenverſtande. Alle Extreme ſind ihm verhaßt, und der reine Materialismus des Système de la Nature iſt ihm nicht minder eine Thorheit, als Leibnitzs abſtrakter Idealismus mit ſeiner beſten Welt. Eben ſo beſtreitet er, daß ſich Alles beweiſen laſſe; Vieles müſſe man vielmehr unbewieſen glauben, wenn es nur nicht Unmöglichkeiten involvire. Ohne eine beſtimmte Stellung anzunehmen, bewegt er ſich im weiten Juste-milieu zwiſchen den philoſophiſchen Gegenſätzen, mit der vornehmen Leichtigkeit und Gleichgültigkeit eines Weltmannes. Nur mit der Beſtreitung des Chriſtenthums und aller Myſtik iſt es ihm voller, bittrer Ernſt; in dieſem Kampfe wird er warm; hier ficht er mit blinder Leidenſchaft, mit der Begeiſterung des Haſſes und des Ingrimms. Aber auch was er hier vorbringt, verdient kaum den Namen der Philoſophie. Es ſind wiederum nur die Argumente des ſ. g. geſunden Menſchenverſtandes, die Räſonnements einer äußerlichen Reflexion, mit gro-

ßem Scharfſinn zugeſpitzt und mit einſchmeichelnder Eleganz der Darſtellung ausgeſchmückt. Es ſind die Waffen jener Art von Geiſt, den die Franzoſen mit dem unüberſetzbaren Namen Esprit bezeichnen, und der im Grunde nichts andres iſt als der mit Witz gepaarte geſunde Menſchenverſtand auf der höchſten Stufe der Verfeinerung in Form und Inhalt. Es ſind daher insbeſondere die Pfeile des Witzes und Spottes, mit denen Voltaire kämpft. Aber alle dieſe Geſchoſſe, weil ſie eben von einem ganz andern, jenſeitigen Standpunkte gegen den Feind geſchleudert werden, treffen nicht einmal immer die äußern Bollwerke deſſelben. —

Durch größere Gründlichkeit und Tiefe der Auffaſſung ausgezeichnet, aber nicht ſo glücklich, ſo zeitgemäß, ſo franzöſiſch organiſirt, ſteht Diderot, das Haupt der wiſſenſchaftlichen Encyklopädiſtik, dem Haupte der Belletriſtik zur Seite. Die Aufklärung iſt auch Diderot's Lebensziel, das er durch Populariſirung der Wiſſenſchaft im weiteſten Umfange zu erreichen ſucht. Aber kraft ſeines höheren philoſophiſchen Talents iſt er conſequenter als die Schottiſchen Common-sense-Philoſophen, conſequenter als Voltaire. Während letzterer durch den Satz: man könne nicht Alles beweiſen, ſondern müſſe Vieles glauben, ſich gleich jenen mit dem Princip der Religion abfindet, ſchreitet Diderot vom Dogmatismus des geſunden Menſchenverſtandes oder beſſer des Franzöſiſchen Esprit's, in gerader Richtung zum Materialismus und Atheismus fort, oder wenigſtens zu einem Schwanken der Ueberzeugung, in welchem ſein Deismus allmälig mit einem materialiſtiſch gefärbten Pantheismus zuſammenfließt.

Er bekämpft daher anfänglich (in den Pensées philosophiques) gleich Voltaire und mit ähnlichen Waffen eben ſo ſehr den Atheismus als den Aberglauben, d. h. das Chriſtenthum, das ihm, ſoweit es vom reinen Deismus differirt, mit der Superſtition auf Einer Linie ſteht. Der teleologiſche Beweis — der im Gegenſatz zu den beiden andern aus Thatſachen der Erfahrung und Thatſachen des Bewußtſeyns aufgebaut iſt, und daher vorzugsweiſe dem Dogmatismus des geſunden Menſchenverſtandes zuſagen mußte, — iſt auch ihm wie den Schottiſchen Philoſophen das Hauptargument für das Daſeyn Gottes. In den Werken Newtons, Muſchenbroecks ꝛc. findet er daher die befriedigendſten preuves de l'existence d'un Etre souverainement intelligent: denn dank den Arbeiten dieſer großen Männer, iſt die Welt

nicht mehr ein Gott, sondern eine Maschine, die ihre Räder ꝛc. hat, und die nothwendig einen intelligenten Urheber voraussetzt. Eben so behauptet er in den **Principes de philosophie morale** noch die Immaterialität der Seele. Er beruft sich dafür auf Phänomene am menschlichen Wesen, die unmöglich den Körper allein zur Ursache haben können, — d. h. auf Thatsachen des Bewußtseyns, die sich nicht allein aus dem Wesen des Körpers erklären lassen. Das Princip der Thätigkeit, das wir in uns finden, scheint ihm zu streiten mit der Gleichgültigkeit der Materie gegen Ruhe oder Bewegung, und die Einheit der Empfindung so wie die Einfachheit dessen, was unser Ich constituirt, im Widerspruch zu stehen mit einer aus unterschiedenen Theilen zusammengesetzten Substanz, wie die Materie. —

Später dagegen (in den **Pensées sur l'interpretation de la nature**) verhält er sich entschieden skeptisch in Beziehung auf das Daseyn Gottes. Er scheint zwar subjektiv noch vom Deismus überzeugt, aber mit dieser Ueberzeugung zugleich im Widerspruche gegen die Objektivität, die Natur, sich zu befinden. In den nach seinem Tode herausgekommenen Schriften endlich (**Promenade du Sceptique — Rêve de d'Alembert — Lettres à Falconet**) spricht er sich entschieden pantheistisch aus: da es keinen Grund gebe, anzunehmen, daß das körperliche Wesen eine Wirkung des geistigen, intelligenten sey, so folge, daß beide Substanzen gleich ewig seyen, und zusammen das Universum bilden, welches Gott ist. In denselben Schriften schwindet ihm auch der Gegensatz zwischen Leib und Seele zu einem bloßen Gradunterschiede zusammen: da unorganische Substanzen durch den Assimilationsprozeß sich in organische verwandeln, so legt er auch der bloßen Materie Empfindung bei, aber eine gebundene, unthätige (inerte), der organischen, beseelten Leiblichkeit dagegen eine lebendige, aktive; und leugnet demgemäß zuletzt die Unsterblichkeit der Seele. —

Aber selbst für diese extravaganten, von dem gemeinen Bewußtseyn und der populären Meinung abweichenden Ansichten beruft er sich neben der Erfahrung vornehmlich auf den **sens commun**: wer sich gegen diesen verschließt, ist ihm der Erkenntniß der Wahrheit unfähig, und eine Meinung, die ihm widerspricht, ist ihm damit eo ipso widerlegt, ist theologisch-metaphysischer Galimatias; an ihn appellirt er in letzter Instanz (z. B. **Mémoires**,

Correspondance et Ouvrages inédits. Par. 1831. T. IV. p. 121. 233. 250. cf. p. 124. 262.). Dabei ſcheint es indeſſen, als habe Diderot zugleich ſehr wohl eingeſehen, daß das Princip des sens commun, conſequent durchgeführt, im Nihilismus endige, und alle objektive Erkenntniß in ein Chaos blos ſubjektiver Meinungen auflöſe. In der Promenade du Sceptique werden alle philoſophiſchen Schulen gleich lächerlich gemacht, der Skepticismus, der Idealismus, der Spinozismus ꝛc., behalten im Grunde gleich Recht oder vielmehr gleich Unrecht. Und im Rêve de d'Alembert macht er nicht nur alle Meinungen, Ueberzeugungen, Ideen, Genie und Imbecillität, von der Beſchaffenheit und den Veränderungen des Leibes abhängig, ſondern Philosopher und Causer ſteht ihm offenbar auf derſelben Stufe. Beides iſt ihm eben nur ein geiſtreiches Phantaſiren, ein witziges Hypotheſenſpiel. Und wenn er behauptet: es gebe keinen Skeptiker, weil, die Mathematik ausgenommen, in allen Dingen ein Für und Wider, und die Wagſchaale niemals im vollkommenen Gleichgewicht zwiſchen beiden erſcheine, ſondern nach der einen oder andern Seite ſich hinneige, je nachdem wir da oder dort die meiſte Wahrſcheinlichkeit zu finden glauben, wenn er demgemäß weiter behauptet, unſere eigentliche Ueberzeugung ſey nicht die, in welcher wir niemals wankend geworden, ſondern auf die wir am gewöhnlichſten zurückgekommen ſind (a. a. O. S. 127 f.); — ſo zeichnet er damit gerade das Weſen des Skepticismus, wie er als ſubjektiver Zuſtand der Seele ſich darſtellt: ſubjektiv findet ſich der Skeptiker nothwendig ſtets durch ein Mehr oder Minder der Wahrſcheinlichkeit beſtimmt, und iſt inſofern kein Skeptiker. Gerade dieſer Skepticismus, der die Objektivität ganz aus dem Spiele läßt, und nur ſubjektiv nach jenem Mehr oder Minder ſich entſcheidet, dem alle Erkenntniß, alle Ueberzeugung, ſelbſt die von der Ungewißheit alles menſchlichen Wiſſens, nicht objektiv feſtſteht, ſondern nach der Beſchaffenheit der Subjektivität und der Umſtände ſich bildet und umgeſtaltet, iſt nichts Andres als der reine Nihilismus, dem die Wahrheit nicht zweifelhaft, ungewiß, ſondern gar Nichts, weil eben nur ſubjektive Meinung iſt. —

Der dritte Repräſentant der Aufklärung in Frankreich, der Wirkſamkeit nach leicht der bedeutendſte unter allen, iſt J. J. Rouſſeau. Er iſt philoſophiſcher als Diderot, ſofern er von einem beſtimmten Principe aus gewiſſe Ideen erſchöpfend durchzuführen

ſucht, poetiſcher als Voltaire, ſofern er nicht durch Witz und Esprit, durch Glanz der Sprache und Haſchen nach Effekt zu blenden, ſondern durch warmes, tiefes Gefühl und ſubjektiv-wahre Begeiſterung hinzureißen weiß: er vereint die Stärke beider in ſich, indem er philoſophiſche Gedanken in ächt poetiſcher Form darzuſtellen verſteht. Rouſſeau ſteht unter allen Franzöſiſchen Philoſophen bei der Schottiſchen Schule in der größten Achtung. Es iſt die innere Verwandtſchaft des Princips, die ſie verbindet. R. lebt und handelt, dichtet und philoſophirt aus ſeinem Gefühle; das iſt das Princip ſeines Lebens wie ſeiner Philoſophie: ſeine Gefühle ſind es, die er durch die Phantaſie zu Geſtalten, durch den Verſtand zu Gedanken verarbeitet. Alles Raiſonnement, alle Speculation, die durch Nachdenken, durch Schließen und Folgern die Wahrheit zu ermitteln, oder zu neuen Ideen zu gelangen ſucht, iſt ihm ein vergebliches Bemühen: die Philoſophie in dieſem Sinne iſt «Nichts als ein Meer von Ungewißheit und Zweifeln, aus denen der Metaphyſiker ſich nie herauszufinden vermag.» Seine Gedanken reichen nicht weiter als ſeine Gefühle. Auf den erſten Blick erſcheint daher ſein Princip im entſchiedenen Gegenſatz gegen den kalten, nüchternen, proſaiſchen, durchaus praktiſchen common sense der Schotten. Und in der That verhält er ſich antithetiſch zu ihnen; allein dieſer Gegenſatz iſt zugleich nur die ergänzende Hälfte derſelben Sache, die Kehrſeite derſelben Münze. Der Unterſchied beſteht nur darin, daß Rouſſeau das, was die Schotten mit vergeblicher Anſtrengung in das Gebiet der Objektivität und Allgemeinheit zu erheben, und darin feſtzuhalten ſuchen, in der ſubjektiven, particulären Form beläßt, die es urſprünglich hat. Der Inhalt des common sense, jene Urprincipien der zufälligen und nothwendigen Wahrheiten, ſind im Grunde nichts andres als der unmittelbare, keiner weiteren Begründung fähige und bedürftige Inhalt des Bewußtſeyns, das unmittelbare Wiſſen oder Glauben, das Rouſſeau ſein Gefühl nennt. Nur ſtellt er dieſes einerſeits in einen beſtimmten Gegenſatz gegen das, was die Schotten mit reason oder reasoning bezeichnen, und gern mit dem common sense identificiren möchten; während ihm das Gefühl eben ſo unabhängig von der Vernunft, als dieſe von jenem iſt, und der Unterſchied zwiſchen beiden nur darin beſteht, daß das Gefühl unmittelbar im Beſitze der Wahrheit iſt, die Vernunft dagegen ſie durch Reflexion und Deduction erſt zu gewinnen oder doch zu begründen

ſucht', eben damit aber häufig unter den Händen verliert, und in Zweifel und Ungewißheit geräth. Andrerſeits giebt er die Vorausſetzung auf, die in der That bloße Vorausſetzung iſt, als ſey jenes unmittelbare Wiſſen in allen Menſchen daſſelbe, ein Objektives, Allgemeines. Sein Gefühl, das ihm Träger ſeiner Ueberzeugung, Bürge der Wahrheit iſt, ſollte freilich allgemein ſeyn, und er ſtrebt es dazu zu machen; aber er weiß, daß es nicht das allgemeine iſt, wogegen die Schotten eingeſtandenermaßen ihrem common sense nur ſoweit Gültigkeit zuſchreiben, als er wirklich nach Inhalt und Form allgemein iſt. Allein indem ſie doch zugleich den common sense von den common opinions, den gemeinen Vorurtheilen ꝛc., die für das gemeine Bewußtſeyn mit jenem in Eins zuſammenfallen, unterſcheiden, und ſich daher bemühen, jenen von dieſen durch ein beſtimmtes Kriterium abzuſondern, ſtehen ſie im Grunde mit Rouſſeau auf Einer Linie. Denn auch ſie befinden ſich damit zugleich im Gegenſatz gegen das gemeine Bewußtſeyn, und ſuchen, wie er, den angeblich allgemeinen common sense doch erſt allgemein zu machen. Ja die Unterſcheidung, die ſie zwiſchen dem common sense und den common opinions aufſtellen, iſt zunächſt ſelbſt nur eine ſubjektive, nur ihre Unterſcheidung, die im gemeinen Bewußtſeyn keine Realität und Objektivität hat. Damit ſinkt dann aber auch Das, was ſie für ächten common sense erklären, mit in die Subjektivität herab.

Wie Rouſſeau ſonach im Principe mit den Schotten weſentlich zuſammenſtimmt, ſo iſt auch hinſichtlich der ihm eigenthümlichen Ideen der Abſtand zwiſchen beiden nicht ſo weit, als es ſcheint. Ja dieſe Ideen ſind, trotz ihrer Paradoxie, meiſt nur die Conſequenzen des Princips der Common-sense-Philoſophie, die R. gleichſam anticipirte. R. erklärt bekanntlich aller Civiliſation den Krieg; die Künſte und Wiſſenſchaften haben nach ihm faſt nur Unheil über die Menſchheit gebracht; mit dem Verlaſſen des ſ. g. Naturzuſtandes hat der Menſch ſeine wahre Beſtimmung überſchritten, ſeiner wahren Glückſeligkeit den Rücken gekehrt, ſind Streit und Unfriede, Ungleichheit und Knechtſchaft, alle Laſter und Verbrechen erſt hervorgetreten — u. ſ. w. Dieſer geprieſene Naturzuſtand iſt nun aber nichts anders als das menſchliche Leben, ſofern es in der Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe, Triebe, Neigungen ꝛc. aufgeht, mithin das ſ. g. praktiſche Leben im en-

gern Sinne, das common life, das die Schotten als Grundlage und Richtschnur des common sense betrachten. Auf dieser Grundlage kann die Wissenschaft als solche keinen Platz finden: sie kann nur relativ gelten als eine Sammlung praktischer Kenntnisse und Kunstgriffe, als Mittel zur Förderung der Zwecke des praktischen Lebens. Rousseau führt daher nur consequent aus, was sein Freund Hume am Schlusse seiner Essays concerning human understanding (wo er selbst, wie gezeigt, seinen Skepticismus in den Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes hinüberleitet) aussprach, und was die Common-sense-Philosophen consequenter Weise unterschreiben müssen. Alle Kenntnisse, Künste und Wissenschaften, die nicht unmittelbar dem praktischen Leben dienen, und ihm ihren Ursprung verdanken, müssen auch sie für überflüssig, ja für ein Uebel erklären, da sie, in sich unwahr und haltlos, den Menschen nur zum Irrthum und zum Bösen verleiten können.

Mit der Auflösung jenes Naturzustandes läßt Rousseau zugleich den Staat entstehen. Im Begriffe des Besitzes liegt ihm der erste Anfang der bürgerlichen Gesellschaft: die wachsende Größe des Eigenthums, der damit überhandnehmende Eigennutz und die sich mehrende Gefahr für Freiheit und Sicherheit der Person und des Besitzes nöthigt die Menschen, eine allgemeine Verbindung zum gegenseitigen Schutze einzugehen. Diese Verbindung, dieser contrât social, ist der Staat, dessen Zweck und Wesen darin besteht, daß jeder Einzelne durch den Schutz Aller frei bleibe wie zuvor, indem er seinen Willen an die volonté générale aufgiebt, und so im Gehorsam gegen letztere nur sich selber gehorcht. Ganz ähnlich erklärt Ad. Ferguson, — der zwar das Princip des common sense nicht ausdrücklich adoptirt, doch aber als Nachfolger der Schottischen Schule anzusehen ist, da er gleichermaßen von den Urthatsachen (ultimate facts) der Erfahrung und des gemeinen Bewußtseyns ausgeht —: es liege in der Natur aller Menschen, nicht blos für ihre eigne Erhaltung thätig zu seyn, sondern eben damit zugleich zum allgemeinen Schutze und Wohle (safety) politische Formen einzusetzen und ihre Kräfte zu vereinigen. Eine solche Verbindung oder Gesellschaft handelnder Menschen unter gemeinsamer Leitung sey eine Nation, die vereinigte Macht derselben und die Leitung, unter der sie handeln, der Staat u. s. w. (Institutes of moral Philosophy. A new Edit. Bas. 1800. p. 197 ff. 219 f.) In der That kann die Common-sense-Philosophie, sofern sie

principiell auf dem Boden des gemeinen praktiſchen Lebens ſteht, auch den Urſprung und Begriff des Staats nur mit Rouſſeau auf das Bedürfniß des gegenſeitigen Schutzes der praktiſchen Intereſſen baſiren. —

Am augenfälligſten iſt indeß die Uebereinſtimmung zwiſchen Rouſſeau und den Schotten in den metaphyſiſchen Grundbegriffen, Gottes, der Freiheit und Unſterblichkeit. Setzt man ſtatt Gefühl common sense oder unmittelbares Bewußtſeyn, ſo klingt es, als wenn R. nur die Schotten oder dieſe ihn ausgeſchrieben hätten. Das Gefühl iſt ihm zunächſt die Bürgſchaft für die eigne Exiſtenz wie für das Daſeyn einer äußern materiellen Welt; es bezeugt ihm zugleich die Gewißheit und Wahrheit unſerer ſinnlichen Wahrnehmungen. Nun nehmen wir aber in der materiellen Außenwelt Bewegung wahr; und da letztere nicht der Materie an ſich zukommen kann, — denn es giebt auch ruhende Materie, — da ſie ferner offenbar eine gewiſſe Geſetzmäßigkeit in ſich trägt, und die Ordnung der Welt nicht nur auf einen Zweck derſelben überhaupt ſchließen läßt, ſondern auch innerhalb der Welt, im Einzelnen, überall Mittel und Zwecke hervortreten, ſo muß es ſo gewiß einen Willen, der die Materie bewegt, ein ordnendes, zweckſetzendes, intelligentes Weſen geben, als es mein Wille iſt, der meinen Arm meiner Abſicht gemäß bewegt. Dieſes wollende, intelligente, durch ſich ſelbſt thätige Weſen iſt Gott. Der ſ. g. teleologiſche Beweis iſt alſo auch Rouſſeau'n das Hauptargument für die Exiſtenz Gottes. Das Gefühl bezeugt ſie ihm indeß auch unmittelbar, ohne jene Kette von Schlüſſen, in die es ſich auflöſen läßt: das Seyn Gottes wird jeder fühlende Menſch überall in Allem, was iſt, empfinden und wahrnehmen; das Weſen Gottes iſt dagegen ſchlechthin verborgen, unerforſchlich. R. ſondert mithin nur ſchärfer, als die Schotten, das Erkennbare von dem Unerkennbaren, indem er das göttliche Seyn und Weſen unterſcheidet; im Uebrigen ſtimmt er völlig mit ihnen überein. — Eben ſo iſt ihm die Freiheit, d. h. daß der Menſch der alleinige Urheber ſeiner Thaten, Glück oder Unglück nur Folge ſeiner Handlungsweiſe iſt, eine Thatſache des Bewußtſeyns, ein untrügliches Gefühl. Durch daſſelbe Gefühl wiſſen wir unmittelbar, was Gut und Böſe ſey, und daß wir das Eine thun, das Andere laſſen ſollen. Wie aber die menſchliche Freiheit mit der göttlichen Allmacht, das Daſeyn des Böſen mit der göttlichen Güte und Weisheit vereinbar ſey,

erklärt auch er für eine unbeantwortliche Frage, für eine Schwierigkeit, die indeß das Gefühl nicht berühre. Eben so ist die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, ihre Fortdauer in einem überirdischen Daseyn, eine unabweisliche Gewißheit: schon der Widerspruch, daß hinieden der Gute nicht immer auch der Glückliche ist, überzeugt uns davon. Wie aber dies zukünftige Daseyn beschaffen, ob es ewig oder auf eine gewisse Dauer beschränkt seyn werde, das liegt wiederum jenseits unserer Erkenntnißkraft — u. s. w. — Nur darin entfernt sich R. von den Schotten, und stellt sich auf die Seite der Französischen und Deutschen Aufklärung, daß er dem Christenthum, obwohl er es nicht bekämpft oder geradezu verwirft, doch die Anerkennung versagt, indem er behauptet, daß sich weder die Nothwendigkeit noch die Wahrheit einer geoffenbarten Religion darthun lasse, alle Beweise dafür vielmehr den Glauben an das, was sie erst beglaubigen sollen, immer schon voraussetzen.

§. 27. In Deutschland erhoben sich zwar gleich nach dem Auftreten Wolffs verschiedene Gegner seines vorherrschend rationalistischen Dogmatismus. Allein was sie der angegriffenen Philosophie entgegensetzten, war principiell dasselbe mit dem Princip des Wolffschen Dogmatismus, und diente nur dazu, das äußerlich-wissenschaftliche Gepräge desselben zu verwischen, und ihn in den Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes umzuwandeln. Im Grunde bestritten die Gegner nur die äußere Form der Wolffschen Philosophie, jene Sucht, Alles aus angeblichen Vernunftprincipien mit mathematischer Evidenz zu demonstriren. Gegen den leeren Schein dieser in Wahrheit nichts demonstrirenden Demonstrationen machten sie mit Recht die Unmittelbarkeit der Erfahrung und des Gefühls oder die Selbstgewißheit des gemeinen Bewußtseyns geltend, d. h. das Princip der Common-sense-Philosophie und der Französischen Aufklärung.

So drang bereits Andreas Rüdiger auf eine bestimmte, begriffliche Scheidung der Mathematik und der Philosophie. Jene habe es allerdings nur mit bloßen Möglichkeiten zu thun, diese dagegen gehe von der Empfindung und der Wirklichkeit aus, und ihr Geschäft bestehe vornehmlich darin, aus Gründen der Wahrscheinlichkeit die Art und Weise darzuthun, wie ein möglicher Gegenstand wirklich werden, ein bereits vorhandener wirklich geworden seyn könne. Zu aller philosophischen Erkenntniß gehöre daher noth-

wendig Erfahrung und Empfindung. Denn alle Ideen gehen zunächst von letzterer aus; sie sey das eigentliche Kriterium der Wahrheit, und wer Alles aus bloßen Vernunftprincipien deduciren wolle, müsse nothwendig in allerlei Irrthümer gerathen. Den Sinnen bleibe zwar das Wesen der Dinge verborgen: wir erkennen unmittelbar nur die Mittel und die Wirkungen; Zweck und Ursache dagegen, worin gerade das Wesen der Dinge bestehe, müsse erst vermittelst jener gefunden werden. Nun sey es allerdings der Verstand, der aus den bekannten Wirkungen und Mitteln auf die möglichen Ursachen und Zwecke schließe; allein man dürfe sich nicht bei der ersten besten Möglichkeit beruhigen, sondern müsse eine solche aufzufinden suchen, welche mit dem, was wir durch Erfahrung von den Mitteln und Wirkungen wissen, am besten übereinstimme; — u. s. w. Dies sind im wesentlichen Rüdigers Principien. Was nun aber dieser Erkenntnißtheorie als Voraussetzung zu Grunde liegt, die Gewißheit nämlich, daß Dinge außer uns existiren, auf unsere Sinne (Perceptionsvermögen) einwirken und ihrer Erscheinung nach (als Wirkungen und Mittel) so beschaffen sind, daß Etwas in ihnen unserer Perception correspondirt; ferner das Princip der Causalität oder des zureichenden Grundes, und die Gewißheit, daß Ursache und Wirkung sich gegenseitig entsprechen müssen, — das Alles steht Rüdigern kraft des sensus veri et falsi, worauf er alle Erkenntniß der Wahrheit basirt, unmittelbar fest.

Auf dasselbe unmittelbare Bewußtseyn des Wahren und Falschen gestützt, suchte J. F. Buddeus eine eklektische, die s. g. Wahrheiten der verschiedenen philosophischen Systeme in sich begreifende, die Einseitigkeiten und Irrthümer derselben vermeidende Philosophie zusammenzuflicken, und diese Vielseitigkeit dem einseitigen Wolffianismus entgegenzustellen. Er behauptet zwar, daß er bei der Auswahl allein die Vernunft zur Führerin sich erwählt, und gestrebt habe, Alles ex evidentissimis principiis seu fontibus limpidissimis abzuleiten. Indem er es aber zugleich dem Eklecticismus zum besondern Verdienst anrechnet, daß er die Freiheit, deren sich jeder erfreue, unbeschränkt lasse, so ist schon daraus abzunehmen, daß ihm jene leitende Vernunft in Wahrheit nur ein Complex subjektiver Grundüberzeugungen oder s. g. erster, durch sich selbst evidenter Wahrheiten im Sinne der Common-sense-

Philosophie ist, — eine Vermuthung, die auch sein System vollkommen bestätigt.

Was Rüdiger mit dem sensus veri et falsi meint, nennt J. P. de Crousaz (der ein eignes Werk gegen den Skepticismus überhaupt und insbesondere Bayle's schrieb, und in seinen Observations critiques etc. Wolffs Philosophie kritisirte, in seinen eignen Ansichten aber ebenfalls Eklektiker war) schon bestimmter den gemeinen Menschenverstand. Auf unser Gefühl (d. h. auf das unmittelbare Bewußtseyn) und auf den gemeinen Menschenverstand beruft er sich wenigstens vornehmlich in seiner Polemik, wie in der Entwickelung seiner eignen Lehrmeinungen.

Am entschiedensten und nachdrücklichsten unter den Gegnern der Wolffschen Schule erklärt sich indeß Chr. Aug. Crusius im Sinne der Schotten für das Princip des common-sense. Er verlangt ausdrücklich, daß die wahre Philosophie sowohl dem „sensui communi" als der christlichen Religion entsprechen und zusagen müsse (Entwurf der nothwend. Vernunftwahrheiten ꝛc. 2te Aufl. Lpz. 1753. Vorr.). Er behauptet demgemäß, daß die philosophische Erkenntniß sich von der des gemeinen Mannes nur quantitativ unterscheide, indem sie nur «logice besser sey, welches geschehe, wenn sie gründlich und scharfsinnig sey» (Weg zur Gewißh. u. Zuverlässigkeit d. menschl. Erkennt. 2te Aufl. Lpz. 1762. §. 22. 33.). Bei ihm begegnen wir auch dem Unterschiede zwischen nothwendigen, theoretischen, und zufälligen, praktischen Wahrheiten, den er in ähnlicher Art wie Reid aus dem empirischen Bewußtseyn aufnimmt, und zur Norm für die Eintheilung seines Systems macht (Ebd. §. 11 ff.). Ihm ist es daher auch fundamentales Kriterium aller Wahrheit, logisches Grundprincip aller Erkenntniß, daß wahr sey, was nicht als falsch gedacht werden könne, falsch, was gar nicht zu denken sey (a. O. §. 12. f. 15 f. De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis. §. 17. Opusc. philos. theol. Lps. 1750.), — ein Princip, welches ganz dasselbe besagt mit Beattie's Satze: Wahr sey, was unsere Natur uns zu glauben zwingt, unwahr das Gegentheil. Denn der Grund, warum etwas undenkbar sey, liegt nach Crusius nicht blos in dem Widerspruche der zu denkenden Begriffe, sondern auch in der positiven physikalischen Beschaffenheit unserer Begriffe, in unserer positiven Denkart; und daß wir umgekehrt etwas für wahr halten, liegt in einem Zwange unserer

Natur, deſſen wir uns auch bewußt ſind, und dem zu widerſtehen Thorheit wäre, da es kein andres Kriterium des Wahren und Falſchen giebt. Aus jenem oberſten logiſchen Principe leitet er dann die übrigen theoretiſchen Grundſätze, die Axiome der verſchiedenen philoſophiſchen Diſciplinen ab, die wiederum im Weſentlichen mit den ſ. g. Principles der Common-sense-Philoſophie übereinſtimmen. — Der Hauptunterſchied zwiſchen ihm und den Schotten beſteht darin, daß er, trotz alles Widerſpruchs, doch unbewußt unter dem Einfluſſe der Wolffiſchen Philoſophie ſteht, und daher von jenen Principien aus durch Aufſtellung von Definitionen und Begriffsanalyſen ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie abzuleiten ſucht, wobei er jedoch natürlich die Grundbegriffe ſtets unmittelbar aus dem gemeinen Bewußtſeyn aufnimmt, und ihre analytiſchen Conſequenzen dem sensus communis anzupaſſen ſucht.

§. 28. Aber nicht blos die Gegner, ſondern auch die Freunde und Anhänger der Leibnitz-Wolffſchen Philoſophie arbeiteten daran, den Wolffiſchen Dogmatismus zu populariſiren, und in den Dogmatismus des gemeinen Menſchenverſtandes umzubilden. Unter ihnen ſteht M. Mendelsſohn obenan. Er iſt zugleich der Hauptrepräſentant der Aufklärungsphiloſophie in Deutſchland. Denn ſo entſchieden er auch die Sache der Religion gegen Freigeiſterei und Atheismus vertheidigt, eben ſo entſchieden erklärt er ſich doch gegen das Chriſtenthum. Und obwohl er ſogar den Offenbarungsglauben ſtehen läßt, ja ſich ſelbſt dazu bekennt; ſo beſchränkt er doch zugleich alle Offenbarung auf bloße Geſetzgebung, auf Gebote und Befehle Gottes für das Thun und Laſſen der Menſchen, worauf ſie im Judenthume ſich reducire; darin allein könne der Inhalt einer poſitiven Religion beſtehen: Lehrmeinungen, Heilswahrheiten, Dogmen überhaupt, ſofern ſie allgemeingültige Wahrheiten ſeyn wollen, ſeyen dagegen der Inhalt der natürlichen Religion, deren Grundartikel: Gott, Vorſehung und ewiges Leben, eben darum allen Religionen gemeinſam ſeyen (Schreiben an Lavater ꝛc. Geſammelte Schriften. Herausg. v. G. B. Mendelsſohn. Leipz. 1843. Bd. III. S. 43 ff. 57. 63 ff. Jeruſalem oder über religiöſe Macht und Judenthum. Ebd. S. 269. 311 f. 319. 340 f. 348 ff.). Eine Haupttendenz ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit geht demgemäß dahin, die Wahrheiten der natürlichen Religion feſter zu begründen und klarer herauszuſtellen; das iſt ihm das Haupt-

mittel zur Aufklärung, zur wahren Bildung der Menschheit. Daß er selbst dabei Jude bleibt und an das Judenthum glaubt, ist ihm, wie überhaupt der religiöse Glaube, Sache der Gesinnung und des Herzens, Sache der innersten Eigenthümlichkeit, bloße Privatangelegenheit, die nur die Persönlichkeit angeht, und gar nicht vor das Publicum gehört (A. a. O. S. 282 f. 296 ff. 360 ff.) Jedenfalls war ihm alles Mystische durchaus zuwider, mit Aberglauben und Schwärmerei unmittelbar Eins, im besten Falle eine verzeihliche Schwachheit (Phädon. Ges. Schrift. Thl. II, S. 84. Vgl. den Aufsatz Thl. III. S. 413.).

Darin weicht Mendelssohn von der Schottischen Philosophenschule ab. Im übrigen, obwohl er ausdrücklich zur Leibnitz-Wolffschen Schule sich bekennt, und nur einige Schwierigkeiten oder Unklarheiten des Systems urgirt (so besonders in den Gesprächen G. S. Thl. I. S. 204. 211. 216 f.), stimmt er in seinem eignen Philosophiren principiell ganz mit den Schotten überein. Wie diese, so faßt er zunächst die Philosophie überhaupt aus dem praktischen Gesichtspunkte, indem er erklärt: Die «Weltweisheit» müsse zwar mit Untersuchung der äußern Gegenstände, Erforschung der Natur ꝛc. anfangen, aber bei jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen; denn ihr letztes Ziel, auf das alle ihre Bemühungen hingehen sollten, sey die Glückseligkeit des Menschen (Phädon S. 72.). Wie jene, geht er daher von dem Satze aus: der Mensch sey sich selber die erste Quelle seines Wissens, und müsse also mit sich selbst beginnen, wenn er sich von dem, was er wisse und nicht wisse, Rechenschaft geben wolle. Das Erste, von dessen Wirklichkeit Ich überführt bin, sind meine Gedanken, Vorstellungen, Begriffe ꝛc. Die Vernunft zergliedert diese Begriffe, und bildet daraus ihre Urtheile und Schlüsse; die Metaphysik sucht sie in ein System zu bringen, und ihren innern Zusammenhang darzuthun (Morgenstunden. G. S. II, S. 243 ff. Ueb. d. Evidenz in d. metaphys. Wissensch. Ebd. S. 64.). Wir haben aber auch Vorstellungen, von denen sich denken läßt, daß sie nicht blos in uns, bloße Abänderungen [Modifikationen] unseres Denkvermögens sind, sondern auch äußerlichen, von uns unterschiedenen Dingen als ihrem «Vorwurfe» zukommen. Dieser Vorwurf ist das «Gedachte», dem wir in vielen Fällen geneigt sind ein reales Daseyn, ganz wie uns selbst, zuzuschreiben, eine Neigung, die eben so oft den Charakter der Zuverlässigkeit, der

Ueberzeugung, der völligen Evidenz annimmt. Woher nun diese Zuverlässigkeit, diese Evidenz? Zunächst sind wir geneigt, Alles ohne weiteres für wirklich zu halten, was auf unsere Sinne einen Eindruck macht. Allein wir finden bald, daß uns unsere Sinne auch täuschen. Jene Zuverlässigkeit entsteht daher erst, nachdem wir in vielen Fällen und, wo es angeht, durch verschiedene Sinne Uebereinstimmendes wahrgenommen haben; sie wird verstärkt, wenn viele andre Menschen dasselbe wahrnehmen. Folgt in solchen Fällen das eine bestimmte Gedachte (Objekt) immer auf ein andres, so nehmen wir eine Causalverbindung zwischen beiden an. Denn «es ist der Natur des menschlichen Verstandes gemäß, eine bemerkte Uebereinstimmung nicht dem blinden Zufalle zuzuschreiben, sondern überall, wo Mannichfaltiges zusammenstimmt, auch den Grund der Zusammenstimmung zu suchen.» Je größer die Anzahl der übereinstimmenden Fälle und je inniger und einfacher die Uebereinstimmung selbst, desto entschiedener ist unsere Ueberzeugung, desto größer die Evidenz. Kurz «unsere Natur zwingt uns, in vielen Fällen die reale Existenz äußerer Gegenstände als Vorwurfs unserer Vorstellungen mit Zuverlässigkeit anzunehmen» (Morgenst. S. 215 ff. 256 ff. 319.).

Demgemäß unterscheidet M. 1) unmittelbare Erkenntniß der äußern und innern Sinne oder das unmittelbare Bewußtseyn der Veränderungen, die in uns vorgehen, indem wir sehen, hören, schmecken ꝛc., Lust oder Unlust fühlen, begehren oder verabscheuen, urtheilen, schließen, hoffen, fürchten ꝛc. 2) Erkenntniß des Denkbaren und Undenkbaren, oder Urtheile und Schlüsse, die durch den richtigen Gebrauch unsers Verstandes vermittelst des Satzes des Widerspruchs aus jener unmittelbaren Erkenntniß gezogen werden, Gedanken, in welche wir den unmittelbaren Inhalt unsers Bewußtseyns, unsere Empfindungen und Gefühle, auflösen, d. h. Vernunfterkenniß. Und 3) Erkenntniß des außer uns Wirklichen, oder die Vorstellungen, die wir davon haben, daß wir uns in einer physisch-wirklichen Welt befinden, in der wir wirken und leiden ꝛc. (Ebd. S. 259.). Zugleich aber behauptet er, daß die ganze Masse unserer Erkenntniß nicht nur von allen Seiten an Zweifel und Ungewißheit gränze, sondern auch innerlich mit Irrthum, Vorurtheil und Ungewißheit durchflochten sey, woran wir erkennen, daß unsere Seelenvermögen eingeschränkt, d. h. mit Schwachheit und Unvermögen verbunden sind. Jede mensch-

liche Erkenntniß iſt ihm daher zum Theil wahr, zum Theil unwahr: jenes, weil wir ein poſitives Erkenntnißvermögen haben, dieſes, weil daſſelbe zugleich negativ, begränzt, Unvermögen iſt. «Wahrheit iſt daher jede Erkenntniß, inſoweit ſie das poſitive Vermögen unſerer Seele zum Grunde hat; Unwahrheit hingegen, inſoweit ſie durch das Unvermögen, durch die Schranken unſerer poſitiven Kraft, eine Abänderung erlitten hat» (Ebd. S. 260 f. 265. Vgl. Ueber die Evidenz ꝛc. S. 36 f.).

Mit dieſem in all unſer Wiſſen eingreifenden Unvermögen, Zweifel und Ungewißheit, erkennt nun Mendelsſohn eben ſo ſehr das Princip des Skepticismus als die Grundvorausſetzung des Myſticismus an. Beide freilich gelten ihm nicht principiell, ſondern nur theilweiſe, als negative Elemente unſers Wiſſens. Um ſo wichtiger wird daher die Frage: Welches iſt das Kriterium, wonach Ich unterſcheiden kann, ob einer Erkenntniß mein poſitives Vermögen, oder mein negatives, ſ. g. Unvermögen zu Grunde liegt, d. h. ob ſie Wahrheit oder Irrthum iſt?

Bei Beantwortung dieſer Cardinalfrage unterſcheidet M. wiederum zwiſchen jenen drei Arten von Erkenntniſſen. Hinſichtlich unſerer eignen Empfindungen, Vorſtellungen, Begriffe und deren ſubjektiver Exiſtenz in uns, ſowie hinſichtlich deſſen, was von ihnen der Verſtand mittelſt des Satzes des Widerſpruchs urtheilt und folgert, d. h. hinſichtlich der beiden erſten Erkenntnißarten, könne kein Zweifel ſtattfinden. Das Zweifeln ſey uns in dieſen Fällen nun einmal thatſächlich unmöglich, der Satz des Widerſpruchs nun einmal Bedingung unſers Denkens. So gewiß Ich Vorſtellungen ꝛc. habe, ſo gewiß exiſtire Ich ſelbſt: denn wo Abänderungen ſind, muß auch ein Subjekt ſeyn, das dieſelben erleidet. Ich denke, alſo bin ich, iſt mithin unumſtößlich gewiß, der Begriff dieſes (ſubjektiven) Daſeyns mit dem Begriffe (Bewußtſeyn) des Wirkens und Leidens unmittelbar identiſch. Selbſt daß Ich «ein vernünftiges, freiwilliges Geſchöpf bin, mich nach Glückſeligkeit ſehne» ꝛc., ſind «Erfahrungen eines innern Sinnes, die ihre Ueberzeugung mit ſich führen» (Morgenſt. S. 270 ff. 276. 321. Ueb. d. Evid. ꝛc. S. 44. 58.). In allen dieſen Sätzen ſtimmt er mit den Principien der Schotten völlig überein. Aber auch hinſichtlich der dritten Erkenntnißart ſteht es ihm, ganz wie den Schotten, als Thatſache des Bewußtſeyns unmittelbar feſt, daß wir einige Vorſtellungen zugleich für Darſtellungen äußerer Gegen-

stände halten müssen. Er fragt nicht, ob äußerliche Gegenstände wirklich existiren, und ob und wie durch ihre Einwirkung unsere sinnlichen Vorstellungen entstehen, — auch dies steht vielmehr «dem gesunden Menschenverstande» unmittelbar fest, — sondern er fragt nur, ob sich nicht ein Kriterium angeben lasse, wodurch Vorstellung von Darstellung unterschieden sey, oder ob sich jener unwiderstehliche Ausspruch des gesunden Menschenverstandes nicht in Vernunfterkenntniß verwandeln lasse (Morgenst. S. 277 ff.). In diese Frage löst sich ihm mithin jene Cardinalfrage nach dem Kriterium der Wahrheit auf. Er glaubt daher den ganzen Punkt beseitigen zu können durch eine begriffliche Unterscheidung zwischen Träumen und Wachen: jenes ist ihm eine blos subjektive, willkührliche, oder durch die Beschaffenheit und die besondern Zustände des einzelnen Subjekts bedingte Vorstellungsreihe; dieses dagegen eine objektive, d. h. eine nach dem erkannten Gesetzen der Natur, insbesondere nach dem Causalitätsprincipe verknüpfte Ideenassociation (Ebd. S. 278 f. 285.). Allein damit fällt die ganze Frage nach dem Kriterium der Wahrheit in jene erste Frage zurück, ob und welche Vorstellungen nicht blos in uns existiren, sondern zugleich äußern Gegenständen als ihrem Vorwurfe zukommen. Denn von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob überhaupt von objektiven Vorstellungsreihen die Rede seyn kann. Nach der Antwort, die er auf jene erste Frage giebt, sind ihm objektive Vorstellungen solche, die wir zufolge der Uebereinstimmung unter den mehrfach durch verschiedene Sinne und verschiedene Menschen wiederholten Vorstellungsakten nicht für bloße Modificationen unsers Denkvermögens, sondern zugleich für Darstellungen äußerer Gegenstände zu halten durch unsere Natur, durch «eine physische Nothwendigkeit», genöthigt sind (a. O. S. 305.). Das Kriterium der Wahrheit ist ihm also, wie den Schotten, die Beschaffenheit unserer Natur: wahr ist, was unsere Natur, wie sie nun einmal beschaffen ist, uns zu glauben zwingt, unwahr das Gegentheil. Daß wir nun aber so und nicht anders beschaffen sind, ist natürlich nur eine Thatsache des Bewußtseyns, und daß diese eine allgemeine, objektive, die Aussage aller Menschen sey, wird natürlich ohne weiteres vorausgesetzt. Sie ist also eine Thatsache des gemeinen Bewußtseyns. Und damit haben wir dann den Satz: Weil das gemeine Bewußtseyn für wahr hält, was es für wahr zu halten sich gedrun-

gen fühlt, darum erkennt es auch die Wahrheit; und umgekehrt: was das gemeine Bewußtſeyn für wahr hält, weil es ſich dazu gedrungen fühlt, das iſt wahr.

Der geſunde Menſchenverſtand iſt demnach für M. wie für die Schotten der höchſte Richter über Wahrheit und Irrthum. Wie jenen, iſt er ihm mit der Vernunft weſentlich identiſch, ihr Unterſchied nur ein formeller: jener nämlich «ſchreitet raſch vorwärts, ohne Furcht zu fallen, dieſe dagegen geht langſamer, fühlt vorſichtig mit dem Stabe umher, ehe ſie einen Schritt thut, reflektirt zugleich auf jeden ihrer Schritte», d. h. ſie ſucht ſich über das, was jener unmittelbar ergreift und annimmt, Rechenſchaft zu geben, und ſtrebt ohne Sprünge und Lücken nach ſtetigem Zuſammenhang und ſyſtematiſcher Conſequenz (Ebd. S. 265. 283.). An einer andern Stelle identificirt er den geſunden Menſchenverſtand mit dem ſ. g. „bon sens“, oder mit einem «glücklichen Wahrheitsſinne», und ſetzt dieſen völlig in daſſelbe Verhältniß zur Vernunft. Der Wahrheitsſinn nämlich oder «die Fertigkeit, das Wahre vom Falſchen durch unbeutliche Schlüſſe [d. h. unmittelbar, ohne Reflexion] richtig zu unterſcheiden», ſoll im praktiſchen Leben meiſt die Vernunft vertreten, indem wir nicht Zeit haben, «die Gründe der Wahrſcheinlichkeit nach deutlichen Begriffen abzuwägen.» Er wirkt unmittelbar «nach unveränderlichen Regeln, nach richtigen Grundſätzen», welche die Vernunft durch ihre Reflexion erſt deutlich zu machen, feſtzuſtellen und zu begründen hat ꝛc. (Ueber die Evidenz ꝛc. S. 60.). Natürlich iſt demgemäß die raiſonnirende, ſpeculirende Vernunft auch dem geſunden Menſchenverſtande unterzuordnen. «So oft die Vernunft hinter dem geſunden Menſchenverſtande zurückbleibt, oder gar von demſelben abſchweift, und in Gefahr iſt, auf Irrwege zu gerathen, wird der Weltweiſe ſelbſt ſeiner Vernunft nicht trauen, und dem gemeinen Menſchenverſtande widerſprechen, ſondern ihr vielmehr Stillſchweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, ſie in die betretene Bahn zurückzuführen und den geſunden Menſchenverſtand zu erreichen» (Morgenſt. S. 316.)*)

*) Nach dem Folgenden (S. 318.) ſoll es zwar wieder die Vernunft ſeyn, welche da, wo die Speculation von der Heerſtraße des geſunden Menſchenverſtandes oder des «Gemeinſinns» zu weit abgewichen ſey, zu entſcheiden habe, ob dieſem oder jener zu folgen ſey. Allein einerſeits wider-

Nur in Einem Punkte zeigt sich eine bemerkenswerthe Differenz zwischen Mendelssohn und seinen Schottischen Geistesverwandten, und zugleich die Neigung des Deutschen Aufklärungsphilosophen zum Idealismus. Während nämlich jene grundsätzlich behaupten, daß die Dinge realiter so seyen, wie wir sie percipiren, erklärt M. dagegen: der Begriff der Realität oder die Behauptung, ein Ding sey ausgedehnt, beweglich ꝛc., wolle nur sagen, es sey von der Beschaffenheit, daß es als ausgedehnt, beweglich ꝛc. gedacht werden müsse; A seyn und als A gedacht werden, sey dasselbe; es falle Niemandem ein, die sinnlichen Begriffe oder Wahrnehmungen in die Materie selbst hineinzulegen (Morgenst. S. 290 f.), — eine Erklärung, die ungefähr dasselbe besagt, als Kants Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich, die aber bei M. isolirt dasteht, und auf sein Philosophiren keinen weiteren Einfluß ausübt. Für die Bestimmung, die er aller Philosophie giebt, und insbesondere für die Tendenz, in der er philosophirt, ist es auch in der That gleichgültig, ob das, was wir von den Dingen wahrnehmen, diesen selbst zukommt, oder nur von ihnen gedacht werden muß.

§. 29. Während Sulzer, Abbt, Engel, Garve u. A. — meist persönliche Freunde Mendelssohns, — in seinem Sinne und seinem Style, nur geistloser, an dem großen Geschäfte der Aufklärung mitarbeiteten, und die dem großen Publicum am nächsten liegenden Disciplinen der Philosophie (Aesthetik, Moral, Politik) zu popularisiren suchten, d. h. dem gesunden Menschenverstande, was er sich selbst sagen konnte, breit auseinandersetzten, und was er längst gefunden, durch allerlei Räsonnement bestätigten; warfen sich die besseren philosophischen Talente, ein v. Creuz, ein Tetens u. A., die gleichwohl nicht Kraft genug hatten, dem Strome eine andere Richtung zu geben, vornehmlich in das Gebiet der empirischen Psychologie. Hier hatte das herrschende Princip seine unantastbare Berechtigung; hier konnten allein die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns, das Selbstgefühl, die Selbstbeo-

---

spricht diese Stelle allen übrigen Aussagen Mendelssohns, wonach stets die Vernunft es ist, die speculirt und philosophirt, andrerseits entsteht die unbeantwortliche Frage: Wer denn eigentlich speculire, wenn Vernunft und Verstand außerhalb der Speculation stehen?

bachtung oder der ſ. g. innere Sinn entſcheiden. Es bedarf daher keines beſondern Nachweiſes, daß alle dieſe Pſychologen, — die, wo ſie die Objekte berühren, nicht ſowohl nach deren Beſchaffenheit, ſondern nach ihrem Verhältniß zur Subjektivität fragten, und ſo die ganze Philoſophie in Pſychologie auflöſten, — auf Einer und derſelben Baſis ſtehen. Sie enden, wie ſie beginnen, mit den Thatſachen des gemeinen Bewußtſeyns; und nur in die Verbindung und Erklärung der pſychologiſchen Erſcheinungen miſcht ſich die Logik und Metaphyſik, bei Creuz die Wolffſche, bei Tetens eine kritiſch-eklektiſche, gleichſam unwillkührlich ein, immer jedoch unter der Vorausſetzung, daß die Geſetze der Logik, die Principien der Metaphyſik ſelbſt nur pſychologiſche Erſcheinungen, Thatſachen des Bewußtſeyns ſeyen.

Wie Mendelsſohn und ſeine genannten Freunde die Glückſeligkeit des Menſchen der Philoſophie als Ziel vorſteckten; wie demgemäß Feder — der den Lockeſchen Empirismus als Ausfluß des geſunden Menſchenverſtandes darzuſtellen ſuchte, und von ihm aus die Wolffſche, ſpäter die Kantiſche Philoſophie bekämpfte, — in ſeinen Lehrbüchern ausdrücklich den Nutzen der Philoſophie, der Logik, der Metaphyſik ꝛc., erörtert (z. B. Grundſ. d. Log. u. Metaphyſik. Gött. 1794. Log. §. 4. Metaph. §. 5.); ſo machten natürlich auch die meiſten Pſychologen dieſer Zeit den praktiſchen Nutzen als Motiv und Zweck ihrer wiſſenſchaftlichen Arbeiten geltend. Indeſſen geht bei ihnen, wie bei Mendelsſohn, dieſe Beziehung auf das Praktiſche mehr nebenher: ſie wird dem geſunden Menſchenverſtande gemäß zwar bereitwillig anerkannt, ohne aber die philoſophiſche Thätigkeit, die freie Forſchung und ihren Gang zu hemmen, oder Inhalt und Form des Wiſſens, die Wahrheit und ihre Erkenntniß, principiell zu beſtimmen. Darin zeigt ſich wiederum der mehr idealiſtiſche Charakter der Deutſchen Aufklärungsphiloſophie. Indeſſen war dies im Grunde nur eine Inconſequenz, deren das Princip ſelbſt ſich zu entledigen ſuchen mußte. Der ausſchließlich praktiſche Geſichtspunkt fand daher auch alsbald ſeine entſchiedenen Vertreter. Conſequent durchgeführt erſcheint er bereits in H. S. Reimarus, vollendet jedoch erſt in J. B. Baſedow.

Reimarus hält die um ſich greifende Freigeiſterei für höchſt verderblich, die Religion dagegen für die Quelle unſerer Zufriedenheit, für die Lehrmeiſterin im nützlichen Gebrauche unſeres in-

neren Vermögens und alles äußerlichen Gutes, die uns bei den Menschen beliebt, bei dem höchsten Wesen angenehm mache ꝛc. Zum Nutzen und Frommen aller derer, die an die Zweifel, Spöttereien und Sophistereien der Freigeister die Ruhe ihres Gemüths verloren haben, veröffentlicht er daher seine Abhandlungen über die natürliche Religion, d. h. entwickelt er «diejenigen Gründe für die ersten Wahrheiten aller Religion nach gesunder Vernunft, darinn er selbst jederzeit seine Beruhigung gefunden» (Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 6te Aufl. Hamb. 1794. Vorr.). Er beginnt mit den Beweisen für das Daseyn Gottes, d. h. «eines ersten, selbständigen, nothwendigen und ewigen Wesens, welches die Welt nebst Allem, was darin ist, durch seine Weisheit, Güte und Macht geschaffen hat, und beständig erhält und regiert, uns Menschen aber insbesondere, in gewisser Ordnung, nicht nur in diesem Leben, sondern auch vornehmlich in einem darauf folgenden zu einer höheren und unaufhörlich wachsenden Vollkommenheit und Glückseligkeit bestimmt hat.» Natürlich geht er dabei von den Grundüberzeugungen des gesunden Menschenverstandes aus. Er nimmt daher als allgemein zugestanden an, «daß eine körperliche Welt außer uns wirklich da sey;» und basirt darauf den kosmologischen Beweis, den er aber unmittelbar in den teleologischen hinüberleitet. Er zeigt nämlich zunächst, daß man unweigerlich ein selbständiges, nothwendiges, ewiges Wesen annehmen müsse, wenn man nicht «seiner innern Empfindung des Gemüths, nach welcher es uns unmöglich fällt, klar widersprechende Dinge zu gedenken,» entsagen wolle (Abhandl. I, §. 2.). Demnächst zeigt er, daß die Natur oder die materielle Welt dieses erste nothwendige Wesen nicht seyn könne. Denn da alle Menschen und Thiere bisher ein Ende ihres Lebens gehabt haben, so müssen sie auch angefangen haben, entstanden, durch ein Andres erschaffen seyn (Ebd. §. 4 ff.). Nun zeigt aber die Erfahrung und alle gründliche Naturwissenschaft, daß alles animalische Leben nicht, wie man wieder zu fabeln anfängt, unmittelbar aus der unorganischen Natur durch s. g. generatio aequivoca, sondern durch Zeugung hervorgebracht werde (Abh. II, §. 1 ff.). Wolle man aber annehmen, daß die Natur nur anfangs die Kraft zur generatio aequivoca besessen, nachmals verloren habe, so gerathe man in einen offenbaren Widerspruch: denn das nothwendige, ewige und mithin unveränderliche Wesen

könne auch im Maße seiner Kräfte keine Veränderung erleiden (Ebd. §. 6.). Der Natur fehlt in der That sowohl die innere als die äußere Möglichkeit zur Hervorbringung lebendiger Wesen, d. h. sie hat weder alle Grundstoffe der lebendigen Körper in sich, noch die Fähigkeit, diese Stoffe zu einem bestimmten Zwecke, den wir doch an den einzelnen Gliedern wie am ganzen Organismus der Thiere wahrnehmen, zusammenzufügen (Ebd. §. 10 ff.). Sind aber sonach Thiere und Menschen nicht von ihr hervorgebracht, so kann sie auch nicht das erste, nothwendige Wesen, die letzte nothwendige Ursache alles Daseyns seyn (Ebd. §. 14.). Sie ist vielmehr nothwendig selbst geschaffen. Denn die materielle unorganische Natur ist ohne Leben, Empfindung und Verstand. Ein solches todtes, fühlloses, blindes Wesen weiß von sich selbst nichts, und kann sein Leben weder genießen noch empfinden; ihm ist es vielmehr einerley, ob es ist oder nicht ist, so oder anders ist. Es kann mithin auch nicht für nothwendig erachtet werden, da es seinetwegen auch nicht existiren, auch anders seyn könnte; es kann nicht selbständig seyn, da in ihm selbst nichts ist, das seine Wirklichkeit fordert oder bestimmt. Mithin kann es auch nicht von sich selbst oder um seiner selbst willen da seyn, sondern, wenn es ist, so muß es von einem Andern, um eines Andern willen hervorgebracht seyn (Abh. III, §. 1 ff. 4.). —

Nachdem R. auf diesem Wege in dem teleologischen Gebiete angelangt ist, so zeigt er nun sowohl aus der Beschaffenheit der Natur wie aus dem Wesen und Begriffe Gottes, daß der Zweck der Schöpfung nicht Gott selbst seyn könne, — denn Gott bedarf der Welt weder zu seiner Existenz noch zu seiner Glückseligkeit, — daß vielmehr Gottes Motiv und Absicht nur auf das Wohl der Lebendigen, der Thiere und der Menschen gegangen seyn könne (Ebd. §. 17. Abh. IV. §. 4.). Die Erkenntniß dieser göttlichen Absichtlichkeit läßt uns nicht nur die Vollkommenheit der Welt einsehen, sondern ist auch der Schlüssel, um die Vollkommenheiten Gottes rückwärts zu erkennen, der Mittelpunkt aller Erkenntniß Gottes, in welchem beide Wege, jener der von Gott selbst als dem ersten, nothwendigen, ewigen Wesen, wie dieser, der von der Betrachtung der Welt ausgeht, zusammentreffen (IV, 5. 6. 15. V, 2.). Demgemäß betrachtet dann R. im Folgenden die Natur, das Thierreich, die Menschenwelt von diesem teleologischen Gesichtspunkte aus, oder was dasselbe ist vom Standpunkte der gött-

lichen Vorsehung. Denn letztere ist ihm eben nichts anderes, als die Verbreitung der göttlichen Urabsicht, aus der zuerst die Welt entstanden, über die ganze Dauer derselben in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in allen ihren Zuständen, nach allen auch den allerkleinsten Theilen und Begebenheiten (VIII, 1. 2.). Demgemäß ist auch sein Hauptgrund für die Unsterblichkeit der Seele ein teleologischer. Aus dem Wesen unserer Seele selbst lasse sich nämlich nur die Möglichkeit ihrer Fortdauer nach dem Tode erkennen. Bei der Frage nach der Wirklichkeit derselben komme es dagegen auf unsere zukünftige Bestimmung an, und daß wir in der That zu einem höheren Leben bestimmt sind, lasse sich nur daraus folgern, daß «das regelmäßige Bemühen unserer Natur, insonderheit unserer Seelenkräfte, zu einem vollkommneren, immerwährenden, geistigen Leben als seinem äußersten Ziele führt.» Dieses natürliche Verlangen sey nur ein Reiz, ein innerer Trieb zu unserer Bestimmung, ähnlich dem Instinkte der Thiere; und «so wenig man sich vorstellen könne, daß den Lebendigen ein Hunger nach einer gewissen Speise natürlich, und doch diese Speise nicht in der Welt wäre, so wenig sey es denkbar, daß Gott seine vernünftigen Geschöpfe durch ihre Natur zur Vorstellung eines längern und besseren Lebens und zum Verlangen nach demselben rege gemacht habe, wenn es nicht eben dasjenige wäre, wozu er uns beschieden hat. Alle Vorzüge, die uns Menschen zugestanden seyen, bestätigen dieß, da sie uns nur in Absicht auf ein zukünftiges geistiges Leben zu Statten kommen» u. s. w. (X, 2 f. 4. 6 f.). Aber selbst die Religion, die Erkenntniß Gottes, der Glaube an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, hat nach R. noch einen Zweck außer sich. Die zweite Hälfte der letzten Abhandlung zählt ausdrücklich «die Vortheile der Religion» auf; auch sie dient nur dem Wohle und der Glückseligkeit der Menschen: sie gewährt uns Ruhe und Zufriedenheit, Vergnügen in der Anschauung der absoluten Vollkommenheit Gottes, das Gefühl der freudigen Dankbarkeit gegen den Geber alles Guten ꝛc. (X, 14 ff. 19 f. 24.).

Der Zweckbegriff beherrscht sonach Reimarus' ganze Weltanschauung: das Wohl des Menschen, dieser Angelpunkt des gemeinen praktischen Lebens, ist der Zweck der Schöpfung, der Natur, des diesseitigen wie jenseitigen Lebens, der Religion und Philosophie; Gottes Thätigkeit und damit Gott selbst dient nur diesem Zwecke. Es fehlte nur noch, daß alles Denken, Wissen, Glauben

ſelbſt, die ganze theoretiſche Seite des Geiſtes, principiell von dieſem praktiſchen Geſichtspunkte abhängig gemacht wurde. Dieſen letzten Schritt that Baſedow mit ſeiner bekannten Theorie von der «Glaubenspflicht.» Auch er geht dabei überall vom geſunden Menſchenverſtande aus; alle philoſophiſchen Syſteme, ſoweit ſie ihm widerſprechen, ſind ihm null und nichtig. Auf dieſer Baſis ſucht er dann den Beweis zu führen, daß nicht ſowohl alles Lebendige, ſondern nur der Menſch der Endzweck der Welt, alles Andere nur zu ſeinem Nutzen, als Mittel zu ſeinem Wohle da ſey. Dieſem höchſten Endzwecke ſey daher auch ſchlechthin Alles, mithin auch alles menſchliche Denken, alles Glauben und Ueberzeugtſeyn unterzuordnen, zumal da es ſich noch ſehr frage, ob dem Menſchen ein eigentliches Erkennen der Gegenſtände in ihrem objektiven Anſicht, möglich ſey. Giebt es daher Sätze, die mit der Glückſeligkeit des Menſchen ſo verknüpft ſind, daß dieſelbe ohne deren Wahrheit nicht beſtehen kann, ſo iſt der Menſch verpflichtet, ſolche Sätze für wahr zu halten und ihnen ſeinen Beifall zu ſchenken. Dies iſt mithin zugleich das Kriterium der Wahrheit: ein Satz iſt wahr, wenn «wir ihm Beifall geben müſſen, um unſerer Glückſeligkeit gemäß zu denken.» Auf dieſe Grundidee, die er beſonders in ſeiner «Philalethie oder neue Ausſichten in die Wahrheit und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der Offenbarung» (Altona 1764), und in ſeinem «Theoretiſchen Syſtem der geſunden Vernunft» (Alt. 1765) ausführt, baut er ſeine ganze Weltanſchauung. Die Welt iſt danach nur ein höchſt complicirtes, aus vielen Dingen als eben ſo vielen Mitteln zuſammengeſetztes Mittel zur allgemeinen Glückſeligkeit; die Seele des Menſchen nur unſterblich, weil durch ihre Fortdauer ein höherer Grad von Glückſeligkeit erreichbar wird; Gottes Daſeyn nur nothwendig, weil ein Weſen angenommen werden müſſe, das jenen letzten Endzweck der Welt geſetzt habe, — u. ſ. w.

§. 30. In dieſer monſtröſen Theorie, in welcher der ſeinem Inhalte nach ſubjektivſte aller Begriffe, der Begriff der menſchlichen Glückſeligkeit, zur Norm des Denkens und Glaubens, der Gewißheit und Wahrheit gemacht ward, vollendete ſich der Dogmatismus des gemeinen Menſchenverſtandes: ſie iſt die extreme, aber nichtsdeſtoweniger nothwendige Conſequenz ſeines Princips.

Gleichwohl ruht auch noch hier das Princip ſelbſt im Grunde

auf dem Denken und der immanenten Denknothwendigkeit. Es ist nämlich auch nur eine angebliche Thatsache des gemeinen Bewußtseyns, daß der Natur des Menschen gemäß nun einmal die Glückseligkeit sein höchstes Ziel und Streben sey. Alle diese Thatsachen aber von der Beschaffenheit unsers Wesens, von der Natur unsers Geistes und unserer Seelenvermögen ꝛc., sagen in Wahrheit nur aus, daß wir der Natur unsers Denkens gemäß nun einmal diese und keine andern Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe von uns selbst und unserer Beschaffenheit haben. Alle die Französischen und Deutschen Aufklärungsphilosophen berufen sich daher ganz wie die Schottischen Common-sense-Männer, zuletzt auf die Natur unsers Geistes, nach der wir nicht umhin können, gewisse Sätze für wahr zu halten. Diese s. g. Natur, die uns zur Ueberzeugung zwingt, ist aber offenbar nichts anderes als die im Denken immanente Denknothwendigkeit, die ihnen nur in subjektiver Form, als Bewußtseyn einer subjektiven Unfähigkeit anders zu denken, sich darstellt. — Der Inbegriff solcher Sätze, denen wir unsern Beifall nicht versagen können, und die daher als allgemeine, in unserer Natur unmittelbar gegebene und unserm Bewußtseyn sich aufdrängende Wahrheiten das gemeine praktische Leben durchziehen, — welches deshalb auch das beste Zeugniß für sie abgiebt, — ist ihnen dann der Gemeinsinn oder der gesunde Menschenverstand seinem Inhalte nach. Seiner Form nach ist er dasjenige Grundvermögen unsers Geistes, durch welches wir unmittelbar, instinktartig, erkennen, ob Etwas zu jenen primitiven Wahrheiten unserer Natur gehöre, und kraft dessen wir einer solchen Wahrheit Glauben schenken müssen, — d. h. der s. g. gesunde Menschenverstand ist in Wahrheit wiederum nur die immanente Denknothwendigkeit, aber unentwickelt, in der Unmittelbarkeit ihrer Wirkungen und Resultate gefaßt, die eben deshalb nicht als denknothwendig dargethan, sondern als Thatsachen des Bewußtseyns ohne weiteres auf- und angenommen werden.

Allein eben darin besteht der Grundmangel, das gemein Dogmatische des Princips. Denn eben daraus folgt, daß die Allgemeinheit und objektive Gültigkeit dieser s. g. Grundwahrheiten blos vorausgesetzt wird. Jedes subjektive Bewußtseyn kann sich auf andre Thatsachen berufen, und die s. g. primitiven Wahrheiten lassen sich daher ins Unendliche bis zum krassesten Wider-

ſpruche gegen einander vermehren. Denn daß dieſer oder jener Satz im gemeinen Leben allgemein anerkannt ſey, iſt ſeiner Natur nach unbeweisbar, mithin wiederum bloße Vorausſetzung. Außerdem laſſen ſich die Grundwahrheiten des common sense durch dieſen ſelbſt von den common opinions oder den gemeinen Vorurtheilen und Irrthümern eben ſo wenig unterſcheiden, als die Thatſachen des gemeinen von denen des einzelnen, ſubjektiven Bewußtſeyns. Die Berufung auf den geſunden Menſchenverſtand ſchlägt daher alle wiſſenſchaftliche Forſchung, alle objektive Gewißheit und Wahrheit nieder. Je allgemeiner angenommen wird, daß jeder Menſch geſunden Menſchenverſtand beſitze, deſto unweigerlicher müſſen auch alle die verſchiedenen ſubjektiven Meinungen, alle ſ. g. Ueberzeugungen, Grundſätze, Glaubensbekenntniſſe, in gleicher Berechtigung anerkannt werden.

Die unvermeidliche Conſequenz des Princips iſt mithin der Nihilismus, oder der Rückfall in den Skepticismus und Myſticismus. Läßt ſich kein Kriterium angeben, wodurch Ich den Gemeinſinn von meinem Sinne, das gemeine Bewußtſeyn von meinem Bewußtſeyn unterſcheiden kann, und beſteht gleichwohl die Wahrheit nur in den Ausſagen jenes, in den Thatſachen dieſes, ſo giebt es überhaupt gar kein Kriterium der Wahrheit; und der Skepticismus behält trotz aller Gegenrede des geſunden Menſchenverſtandes Recht: objektiv, an ſich, iſt Alles ungewiß, es giebt nur ſ. g. ſubjektive Wahrheit, d. h. Meinungen und Anſichten. Behauptet aber der geſunde Menſchenverſtand, daß nichtsdeſtoweniger gewiſſe Ideen, Sätze, Ueberzeugungen nothwendig auch objektiv, wirklich und wahr ſeyen, oder was daſſelbe iſt, daß er ſich genöthigt ſehe, ſie dafür zu halten; ſo erklärt er eben damit, daß die Wahrheit und deren Erkenntniß — möge man letztere Wiſſen oder Glauben nennen — dem Menſchen ſchlechthin nothwendig, aber auch eben ſo ſchlechthin unbegreiflich ſey, d. h. er wirft ſich ſelbſt dem Myſticismus in die Arme.

Kein Wunder daher, daß, wie gezeigt, die tieferblickenden Dogmatiſten des gemeinen Menſchenverſtandes ſelbſt das Princip des Skepticismus und Myſticismus, wenn auch gleichſam unwillkührlich und ohne ſich der vernichtenden Conſequenzen für ihr eignes Princip bewußt zu werden, anerkannten; kein Wunder, daß die conſequenteren Denker unter ihnen ſich ſogar dem Tode aller Wiſ-

senschaft, dem Nihilismus, nicht zu entziehen wußten*). Der Nihilismus aber schlägt seinerseits eben so nothwendig in den abstraktesten Dogmatismus zurück, als dieser in den Skepticismus und Mysticismus übergeht. Denn erklärt der Nihilismus sein Princip, daß Alles nur subjektive Meinung sey und mithin jede beliebige Ansicht das gleiche Recht und gleiche Unrecht habe, für einen allgemeingültigen, objektiven Satz, so setzt er sich mit sich selbst in einen vernichtenden Widerspruch: die behauptete Allgemeingültigkeit seines Grundprincips widerspricht diametral dem Inhalte desselben. Soll aber auch dieses Grundprincip selbst nicht objektiv gewiß und wahr, sondern sein Gegentheil die gleiche Gültigkeit haben, so verzichtet der Nihilismus auf seine eigne Berechtigung, und negirt sich selbst, indem er sein eignes Gegentheil anerkennt. Mit andern Worten: die reine, absolute Negation ist nothwendig eben so negativ gegen sich selbst als gegen alles Positive: sie wären nicht absolute Negation, wenn sie nicht auch sich selbst negirte; es liegt mithin in ihrem Begriffe, sich selbst aufzuheben. Die sich selbst aufhebende reine Negation ist aber vielmehr die reine Affirmation, die ihrer selbst gewisse, unmittelbare Position des objektiven Wissens, d. i. der abstrakte Dogmatismus. —

So wahr es daher auch ist, daß Philosophie und gesunder Menschenverstand aus Einer und derselben Quelle fließen; so groß auch das Verdienst der Popularphilosophie ist, nicht nur weil sie, wenigstens negativ, wahrhaft aufklärte, und das gemeine Bewußtseyn von der Neigung zum Aberglauben, von der blinden Achtung vor hergebrachten Meinungen und Autoritäten, und damit von einer Unzahl eingerosteter Vorurtheile befreite, sondern auch das philosophische Bewußtseyn der Einsicht in die Abhängigkeit alles Erkennens und Wissens von der Natur des Denkens und der ihm immanenten Denknothwendigkeit näher brachte; so war sie doch auf keine Weise befähigt, den Knoten zu lösen, welchen die Hand der

*) Von Diderot ist dies im Obigen bereits nachgewiesen worden. Aber auch Mendelssohn erkennt ausdrücklich an, daß wenigstens in religiösen Dingen »der Weltweise nie außer Acht lassen dürfe, daß dieses oder jenes nur seine Meinung sey, und daß andre vernünftige Geschöpfe, die von andern Punkten ausgegangen und einem andern Leitfaden gefolgt sind, ganz entgegengesetzter Meinung seyn können« (Ges. Schrift. III, S. 69.).

Geschichte selbst geschürzt hatte. Im Gegentheil, die nächste Folge war nur eine größere Verwirrung und Rathlosigkeit. Der schroffe Gegensatz des einseitigen Idealismus und Realismus blieb unvermittelt stehen. Der Materialismus und mit ihm Freigeisterei und Atheismus breiteten sich daher ungehindert aus. Der Dogmatismus aber rief selbst wiederum den Skepticismus und Mysticismus hervor: alle drei auf demselben Boden erwachsen, bilden einen Kreislauf, der zuletzt nothwendig in das Nichts des Nihilismus sich auflöst. Sie sind daher nur stark im Angriff, schwach in der Vertheidigung, siegreich, wenn Einer den Andern bekämpft, hinfällig, wenn jeder sich selbst behaupten und vor der Ergebung an den Gegner, d. h. vor jenem Uebergange, sich wahren will. —

Diese chaotische Gährung, der krasseste Dogmatismus dicht neben dem äußersten Skepticismus, die willkührlichste Mystik und Schwärmerei dicht neben dem Atheismus und zügelloser Freigeisterei, war in der That der Zustand der modernen Philosophie in der ganzen gebildeten Welt vor dem Auftreten Kants. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur einen Blick in C. L. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie (Lpz. 1790. besond. Thl. I, S. 12 ff. Vgl. Neue Theorie des Vorstellungsvermögens. Vorr. S. 11.) zu werfen. Reinhold erklärt hier eine radicale «Erschütterung aller bisher bekannten Systeme, Theorien und Vorstellungsarten» für das auffallendste und eigenthümlichste Merkmal der Zeit. Sie zeigt sich ihm besonders darin, daß keines der bisherigen Systeme, weder der Empirismus (Materialismus) noch der Idealismus, weder der Dogmatismus noch der Skepticismus und Mysticismus (Supranaturalismus), sich gegen das andere zu halten vermöge. In dieser Haltlosigkeit sieht er die negativen Anzeichen einer neuen, bedeutsamen Entwickelung, deren positiven Anfang er in der Kantischen Kritik findet. Eben so klagt H. A. Reimarus (im Vorbericht zur 6ten Aufl. der Abhandlungen seines Vaters) über das auffallende Umsichgreifen des Skepticismus und Mysticismus; und schon Mendelssohn bekämpft in seinen letzten Schriften vornehmlich den Skepticismus und die s. g. Freigeisterei, sucht aber auch in einem besondern Aufsatze (G. S. III, 413 ff.). die Mittel anzugeben, «um der einreißenden Schwärmerei entgegenzuarbeiten.» —

Mendelssohn empfiehlt natürlich als Hauptmittel die Auf-

klärung selbst. Andere dagegen sahen tiefer, und suchten die Aufklärungsphilosophie zugleich mit dem Skepticismus und Mysticismus zu stürzen. Allein es half nichts, daß Priestley den common-sense-Philosophen bewies, wie ihr Princip, consequent durchgeführt, alle Wissenschaft aufhebe. Es half nichts, daß Rich. Price mit Hülfe Platos den Idealismus neu zu begründen suchte. Es half nichts, daß der große Lessing sich zwischen die Parteien warf, und dem Supranaturalismus der Orthodoxie seine innere Erstorbenheit, dem Rationalismus der Aufklärung seine Plattheit und Seichtigkeit nachwies, alle Parteien aber unter das Banner der wissenschaftlichen Forschung zu sammeln suchte, indem er diese für den sich selbst erfüllenden Zweck aller intellectuellen Thätigkeit, für das Wesen aller Wissenschaft erklärte. Es half nichts, daß er (besonders in seiner «Erziehung des Menschengeschlechts» und in seinem «Christenthum der Vernunft») den Grundgedanken der späteren Schelling-Hegelschen Religions- und Geschichtsphilosophie anticipirte, und dem fernen, jenseitigen Etre suprême der Aufklärung einen lebendigen, gegenwärtigen, die Weltgeschichte in permanenter Offenbarung leitenden und durchdringenden Gott entgegensetzte. Es half nichts, daß Hamann aus dem Dunkel seiner Mystik einzelne Blitze hervorschleuderte, um das halbe Licht der Aufklärung zu verdunkeln und über seine Halbheit aufzuklären. — Die Aufklärung und ihre Philosophie konnte nur besiegt werden, wenn das Princip auf dem sie selbst mit allen ihren Gegnern stand, überwunden, d. h. wenn das Princip des Dogmatismus, jenes Ausgehen von vorgefundenen Ideen und Begriffen, von vorgefundenen Thatsachen des Bewußtseyns und der Erfahrung, von einer fertigen, ausgemachten Gewißheit, kurz jenes Princip des bloßen Findens der Wahrheit, ohne zu fragen, ob und wie wir dieselbe zu erkennen vermögen, besiegt ward.

Zu diesem Siege über Princip und Methode aller bisherigen Systeme der neueren Philosophie that Kant den ersten entscheidenden Schritt. —

Vierter Abschnitt.

Das Princip des Kriticismus und sein Kampf gegen den Dogmatismus.

Nachdem alle bisherigen Systeme in sich selber wankend geworden; nachdem selbst der Skepticismus theoretisch als sich selbstwidersprechend, praktisch als unhaltbar sich erwiesen hatte; begann nothwendig die Philosophie gleichsam von vorne, d. h. es trat ein Knotenpunkt der Entwickelung ein, auf welchem die Principalfrage der Philosophie: wie kommt das menschliche Wissen zu Stande, worin besteht es, und welchen Anspruch hat es auf Gewißheit und Wahrheit, sich wiederum ausschließlich in den Vordergrund drängte. Diese Frage war bisher, meist nur beiläufig und Einleitungsweise, durch Berufung auf die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns beantwortet worden. Resumiren wir die Resultate unserer bisherigen Untersuchung, so war es die Reflexion auf den Inhalt des Bewußtseyns, durch die der Realismus zu zeigen suchte, daß alle unsere Vorstellungen und damit all unser Erkennen und Wissen durch die äußern Objekte vermittelt und bewirkt sey, während der Idealismus durch dieselbe Reflexion nachwies, daß im Bewußtseyn gewisse Ideen, Urtheile, Sätze sich finden, die durch keine Erfahrung gegeben, vielmehr unmittelbar durch sich selbst evident, die Gewißheit ihrer Nothwendigkeit und Wahrheit in sich selbst enthielten. Beides nahm der Dogmatismus als unbezweifelbare Thatsache an, d. h. er nahm ohne weiteres die objektive Gewißheit und Wahrheit des ganzen Inhalts des gemeinen Bewußtseyns an, und suchte diesen Inhalt nur durch analytische Deduction systematisch zu ordnen. Ihm gegenüber bewies der Skepticismus vermittelst derselben Reflexion auf das Bewußtseyn, daß aller Erfahrungserkenntniß die Nothwendigkeit und Allgemeinheit fehle, alle s. g. aprioristischen Ideen aber nur Abstraktionen von

empirischen Vorstellungen, jedenfalls bloß subjektiver Natur, ohne alle objektive Gültigkeit seyen. Aus diesem Streite entsprang von selbst der Mysticismus und sein Gegensatz, die Aufklärungsphilosophie, als Rückfall und abstrakte Vollendung des Dogmatismus. —

Sollte dieser Kreislauf durchbrochen werden, so mußte nicht wie bisher bloß gefragt werden, woher unserm Bewußtseyn zufolge unsere Vorstellungen, Begriffe, Ideen stammen und ob und wiefern sie Erkenntnisse seyen, sondern auf die allgemeinen nothwendigen Bedingungen (Gründe), Formen und Thätigkeitsweisen, durch welche das Bewußtseyn selbst zu Stande kommt, mußte die Untersuchung gerichtet werden. Es mußte insbesondere zunächst nach einer subjektiven, innerhalb des menschlichen Geistes selbst sich vollziehenden Vermittelung jener beiden an der Spitze stehenden Gegensätze gesucht werden, d. h. es mußten jene s. g. aposteriorischen und aprioriſchen Erkenntnisse in gegenseitiger Beziehung und Durchdringung, als sich gegenseitig bedingend und möglich machend, dargethan, und somit den aposteriorischen Erkenntnissen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den aprioriſchen die Objektivität vindicirt werden. Beide konnten damit zugleich auch als nothwendige Thatsachen des Bewußtseyns nachgewiesen, philosophisch begründet werden, sofern sich darthun ließ, daß beide gleich nothwendig sich gegenseitig fordern, wenn überhaupt von einem menschlichen (zusammenhängenden, geordneten) Bewußtseyn die Rede seyn solle, d. h. daß beide nothwendige Bedingungen des menschlichen Bewußtseyns selbst seyen. —

Freilich war mit einer blos subjektiven Vermittelung jener beiden Faktoren auch nur eine subjektive Allgemeinheit und Nothwendigkeit, eine subjektive Objektivität gegeben. Denn wenn auch dargethan war, daß alle Erfahrung nur vermittelst aprioriſcher (allgemeiner, nothwendiger) Begriffe zu Stande komme und damit selbst die Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich habe, und daß andrerseits alle aprioriſchen Ideen nur vermittelst der Objekte der Erfahrung im Bewußtseyn geweckt werden, auf diese sich beziehen und als Bedingungen möglicher Erfahrung objektive Gültigkeit haben; so ist doch dieser ganze Proceß, durch den das menschliche Wissen und Bewußtseyn zu Stande kommt, eben nur ein Vorgang innerhalb des menschlichen Geistes. Ob den Din-

gen an ſich, in ihrer äußerlichen, ſich auf ſich beziehenden Realität dasjenige zukommt, was der menſchliche Geiſt Allgemeines und Nothwendiges an ihnen erkennt, und ob den aprioriſchen Ideen Objektivität im Sinne dieſer äußerlichen Realität beizulegen ſey, iſt damit noch gar nicht entſchieden. Das Ding an ſich bleibt vielmehr außerhalb aller Erkenntniß: die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der apoſterioriſchen, wie die Objektivität der aprioriſchen Erkenntniſſe bezieht ſich nur auf die Gegenſtände als Erſcheinungen, d. h. wie ſie für uns in unſerer Wahrnehmung, Anſchauung, Vorſtellung ſind. Woraus weiter von ſelbſt folgt, daß diejenigen aprioriſchen Ideen (Gott, Freiheit, Unſterblichkeit), die über alle Erfahrung hinausgehen, oder auf die Erſcheinungen bezogen, ſich widerſprechen und unmöglich ſcheinen, doch ſehr wohl in den Dingen an ſich ihre Objektivität haben können, und mithin zwar objektiv nicht erkennbar, wohl aber wegen ihrer praktiſchen Nothwendigkeit und unleugbaren objektiven Möglichkeit geglaubt werden müſſen.

Trotz der damit ausgeſprochenen Subjektivität aller menſchlichen Erkenntniß war, wenn jener Beweis gelang, doch ein großer Fortſchritt gethan und auf neuer Bahn eine höhere Entwickelung vorbereitet. Zunächſt war damit eine Vermittelung der beiden großen Gegenſätze des Realismus und Idealismus wenigſtens eingeleitet. Demnächſt war an die Stelle jenes bloßen Findens der Wahrheit, das nothwendig ſtets den Charakter der Zufälligkeit an ſich trägt, eine genetiſche Entwickelung des menſchlichen Erkennens und Wiſſens aus ſich ſelbſt geſetzt, die zwar noch keineswegs erſchöpfend war, indem ſie gleichſam von der Mitte der Bahn, ſtatt vom Anfange ausging, doch aber ſchon ihrer Grundidee nach die nachhaltigſten Folgen haben mußte. Endlich war es, wenn jene Vermittelung gelingen ſollte, unerläßlich, den reinen, ſchlechthin denknothwendigen Inhalt der menſchlichen Erkenntniß von den durch die Sinne vermittelten Anſchauungen und Vorſtellungen beſtimmter abzuſondern. Dieß aber war von der größten Wichtigkeit. Denn indem die Theorie zugleich jenen denknothwendigen Inhalt zuſammen mit den ſinnlichen Anſchauungen als nothwendige Bedingung aller Erfahrung wie alles menſchlichen Bewußtſeyns überhaupt nachwies, that ſie den erſten Schritt, dasjenige, das allen bisherigen Erkenntnißtheorien ſtillſchweigend und unbewußt zu Grunde gelegen, ins Bewußtſeyn zu erheben, d. h.

den ersten Schritt zu der Einsicht, daß die im Denken immanente Denknothwendigkeit Princip und Fundament alles Erkennens und Wissens ist. —

Die Form, in der das neue Princip auftrat, war nothwendig die der Kritik. Denn die Frage, ob, wie und was der Mensch zu erkennen vermöge, oder was dasselbe ist, wie er zu seinen Erkenntnissen komme, wie sein Wissen und Bewußtseyn überhaupt sich bilde, fordert eine Untersuchung des menschlichen Geistes, eine Unterscheidung seiner verschiedenen Vermögen und ihres Wirkungskreises, eine Beurtheilung der Mittel und Wege, der Formen und Thätigkeitsweisen, durch die er zu einem zusammenhängenden, geordneten Inhalt seines Denkens und damit zu einem menschlichen Bewußtseyn überhaupt gelangt. Diese Untersuchung setzt nun aber doch wiederum voraus, daß der menschliche Geist wenigstens sein eignes Thun und Leiden, sein eignes Erkenntnißvermögen, ohne vorherige Untersuchung des Ob und Wie, wahrhaft zu erkennen vermöge. Denn ohne diese Voraussetzung ist die Frage selbst, weil jede Antwort darauf, unmöglich. Will also der Kriticismus nicht sogleich im ersten Anfange sich selbst widersprechen, will er nicht jenem Scholasticus gleichen, der nicht eher in's Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne; so muß er seine Frage bestimmter so stellen: Ob und was vermag der menschliche Geist, — unter der Voraussetzung daß er die Formen und Bedingungen seines Erkennens, die Bedingungen und den Bildungsprozeß seines Bewußtseyns wahrhaft zu erkennen im Stande sey, von seinem eignen Wesen wie von der Natur der Dinge zu wissen, und welchen Anspruch hat danach das, was dem gemeinen Bewußtseyn (dem Dogmatismus) Erkenntniß heißt, auf Gewißheit und Wahrheit, auf Objektivität und Allgemeingültigkeit? — Der Kriticismus hat also den Dogmatismus und Skepticismus nothwendig zu seiner Voraussetzung: denn ohne den vorangegangenen Glauben und den nachgefolgten Zweifel an der Wahrheit der menschlichen Erkenntniß hat seine kritische Untersuchung keinen Sinn. —

In der antiken Philosophie nun erscheint der Kriticismus als wesentliches Element der Sokratik. Sokrates, weil er, wie gezeigt, alle die bisherigen Principien der Philosophie in sich zusammenfaßte, war eben dadurch auch befähigt, den Impuls zu dem wahren Fortschritte und der weiteren Entwickelung zu geben, deren

erſtes Moment der Kritiscismus iſt. Sein ſkeptiſcher Satz, er wiſſe nur, daß er nichts wiſſe, war der Ausgangspunkt, von dem aus er theils das aufgeblähte, nihiliſtiſche Scheinwiſſen der Sophiſtik in ſeiner Nichtigkeit aufdeckte, theils den kraſſen Dogmatismus der bisherigen Philoſophie und des gemeinen Bewußtſeyns bekämpfte, um von neuem zu erforſchen, was der Menſch in Wahrheit wiſſe und wiſſen könne*). Jene berühmte Sokratiſche Ironie, dieſes Fragen und Belehrtſeynwollen, dieſes Fortführen des aufgeſtellten Satzes durch alle Momente hindurch bis in ſeine äußerſten Conſequenzen, um zu zeigen, daß er ſich ſelbſt widerſpreche oder ſeinen Gegenſatz zur Ergänzung fordere, war theils das Gewand, in welches die Kritik der geltenden Meinungen und aller menſchlichen Erkenntniß ſich hüllte, theils der Anfang zu jener dialektiſchen Methode, welche erſt die Megariker, und insbeſondere Plato und Ariſtoteles näher ausbildeten. Von Sokrates ſelbſt ſcheint ſie noch principlos und gleichſam inſtinktartig geübt worden zu ſeyn; und nur der Grundgedanke derſelben, daß alles menſchliche Wiſſen und Bewußtſeyn durch Vermittelung urſprünglicher Gegenſätze zu Stande komme, ſcheint ihm dunkel vorgeſchwebt und ſein Verfahren geleitet zu haben. Wenn er die Kunſt ſeiner Mutter, eine geiſtige Hebammenkunſt ſich beimaß und ausübte, ſo ſprach er damit wenigſtens die Anſicht aus, daß alles menſchliche Wiſſen im menſchlichen Geiſte ſelbſt vermittelſt eines innerhalb ſeiner ſich vollziehenden Proceſſes ſich entwickele. Wie weit er der Erforſchung dieſes Proceſſes nachging, und welche Anſicht er von der Entſtehungsweiſe unſers Wiſſens hatte, läßt ſich freilich nicht näher angeben. Ohne Zweifel war er indeß Realiſt genug, um (mit Kant) die Realität der Sinnenobjekte und ihre Bedeutung für die Bildung unſers Wiſſens und Bewußtſeyns anzuerkennen. Die Ideenlehre Platos wenigſtens, wonach alle Wahrheit nur ideell, alle Erkenntniß derſelben nur Erinnerung

*) Wahrſcheinlich dürfte ſogar Platos Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung und Wiſſen von Sokrates ausgegangen ſeyn. Jedenfalls war es ein weſentlicher Zielpunkt ſeines Philoſophirens, das Wiſſen vom Nichtwiſſen zu ſondern, wie ſchon daraus hervorgeht, daß ihn nach ſeiner Meinung die Pythia nur darum für weiſer als Andre erklärt habe, weil er nicht ſich einbilde zu wiſſen, was er nicht wiſſe. Vgl. Schleiermacher: Ueb. d. Werth d. S. als Philoſ. (In d. Jahrb. d. Akad. d. Wiſſ. 1814. 15. S. 45.). Brandis: Handb. d. Geſch. d. Griech. Röm. Philoſ. II, 1. S. 50.

der Ideen, die Erscheinungswelt eben nur Erscheinung, ein schlechtes, unvollkommenes und damit unwahres Abbild der Ideenwelt ist, war gewiß eine eigenthümlich Platonische Erfindung. Die Abtrennung der Begriffe als für sich bestehender Wesenheiten von den Gegenständen erklärt wenigstens Aristoteles für unsokratisch. Jedenfalls dürften die angeführten verbürgt-Sokratischen Lehrsätze und Lehrmethode so viel beweisen, daß eine wesentliche Analogie zwischen Sokrates und Kants Verfahren und der durch sie in der Philosophie hervorgerufenen Revolution sich schwerlich leugnen läßt. Das ist genug für unsern Zweck. Denn andrerseits ist freilich die bedeutende Differenz zwischen beiden eben so unverkennbar. Sokrates war offenbar seinem innersten Wesen nach durch und durch Popularphilosoph, dogmatisch bis zum Extreme. Die unmittelbare Gewißheit, die plastische Ruhe und Festigkeit seines Bewußtseyns war so groß, so unerschütterlich, daß ihm der Inhalt desselben durch eine natürliche Illusion in der Gestalt realer Objektivität, als die Stimme eines Gottes, d. i. als der Ausdruck des absolut Allgemeinen und Objektiven erschien. Mit dieser unerschütterlichen Gewißheit im Herzen warf er sich der Alles erschütternden, zersetzenden, auflösenden Sophistik entgegen. Die Ironie und die eigenthümliche Lehrmethode, deren er sich bediente, d. h. das kritische Element seiner Philosophie, war ihm nur Form, nur Mittel um seine Gegner zu bekämpfen, und die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen in der Brust des Menschen zu wecken. Sein Kriticismus war daher gleichsam nur das äußere Gewand, Panzer und Wehr seines Dogmatismus. Aber selbst hier zeigt sich noch eine gewisse Aehnlichkeit zwischen ihm und Kant. Man braucht nur die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft zu lesen, um sich zu überzeugen, daß Kant den Hauptwerth und Hauptzweck seiner Untersuchung darein setzte, die sittlich nothwendigen Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, indem er sie aus dem Bereiche des eigentlichen Erkennens und Wissens herausrückte, gegen die Angriffe des Skepticismus, Materialismus und Atheismus zu schützen. Beiden war mithin das kritische Verfahren nur Mittel, und auch darin stehen beide gleich, daß gerade dies bloße Mittel, die neue Form und Methode, die sie der philosophischen Forschung gaben, der Haupthebel zur weiteren Entwickelung der Philosophie ward. Die Differenz zwischen ihnen besteht daher vornehmlich nur darin, daß Sokrates in mehr prakti-

ſcher Tendenz vor allen Dingen den wahren ewigen Inhalt des Bewußtſeyns in jedem Menſchen zu erzeugen ſuchte, und demgemäß nur beiläufig und indirekt an der Form oder an dem Bildungsproceſſe der Erkenntniß ſeine Kritik übte, während Kant in theoretiſcher Abſichtlichkeit gerade umgekehrt letzteren vornehmlich zum Gegenſtande ſeiner Kritik machte, und, was damit zuſammenhängt, daß jenem die Kritik bloßes Mittel blieb, dieſem dagegen gleichſam unwillkührlich zum Zwecke, ihr Reſultat zum Inhalte der Philoſophie ſelbſt wurde.

Dieſer Unterſchied beruht indeß wiederum nur auf jener Fundamentaldifferenz zwiſchen der antiken und modernen Philoſophie überhaupt. Schon der Sokratiſche Dogmatismus hatte an dem realen Seyn und Weſen des Menſchen ſeine objektive Grundlage; darauf erſt gründete ſich ihm die ſubjektive Gewißheit der Thatſachen des Bewußtſeyns, die Selbſtgewißheit des Wiſſens. Der moderne Dogmatismus dagegen macht dieſe Thatſachen, die ſubjektive Selbſtgewißheit, zum Ausgangspunkte; dadurch iſt ihm erſt das Seyn ſeiner ſelbſt wie der Dinge außer ihm gewiß, und die Erkenntniß derſelben möglich. — In demſelben Sinne geht Sokrates' Kritik mehr auf den Inhalt, Kants mehr auf die Form der menſchlichen Erkenntniß. Jener nämlich ſetzt das Seyn und die Realität der ewigen Ideen des Wahren, Guten, Schönen voraus, und es kommt ihm nur darauf an, dieſes Seyn auch zum Bewußtſeyn zu bringen, oder was daſſelbe iſt, das Bewußtſeyn dieſes Seyns entſtehen zu laſſen. Kant dagegen geht von dem Wiſſen oder Glauben aus, und fragt, ob das auch realiter iſt, was wir glauben und wiſſen. Ihm kommt es daher auf die Art der Entſtehung unſers Wiſſens, auf den Bildungsproceß unſers Bewußtſeyns zunächſt und vorzugsweiſe an, weil er daraus erſt auf das Seyn des Gewußten einen Schluß ziehen will. — Aus der Grunddifferenz des allgemeinen Charakters erklärt es ſich daher auch von ſelbſt, warum in der antiken Philoſophie der Kriticismus niemals principiell, ſelbſtändig, als beſondres Syſtem aufgetreten iſt.

Erſtes Kapitel.

Kant's Kritik der Vernunft.

§. 31. Kant betrachtete zwar, wie ſchon bemerkt, urſprünglich ebenfalls ſeine Kritik nur als Vorarbeit, und behielt ſich die Ausführung eines auf dieſelbe geſtützten philoſophiſchen Syſtems vor. Allein bekanntlich hat er dieſes Syſtem nicht nur niemals geliefert, ſondern ſpäter auch überall die Kritik für das Syſtem ſelbſt ausgegeben. Dieſe Hypoſtaſirung der Kritik iſt indeſſen keineswegs eine bloße ſubjektive Willkühr oder eine zufällige, durch äußere Umſtände veranlaßte Inconſequenz, ſondern vielmehr gerade eine objektiv-nothwendige Conſequenz der Prämiſſen, von denen Kant ausging, wie der Reſultate, zu denen er gelangte. Denn einerſeits hat Kant ſeiner Kritik von Anfang an ein poſitives Reſultat vorausgeſetzt, und demgemäß die Frage nach dem Was der menſchlichen Erkenntniß ſogleich mit in ſeine Unterſuchung hineingezogen. Andrerſeits iſt (wie ſchon angedeutet) der Inhalt, den er dem menſchlichen Erkenntnißvermögen zuſchreibt, nicht das an ſich Seyende, ſondern nur das Erſcheinende, d. h. nicht das reale (objektive), ſondern nur das angeſchaute, wahrgenommene, vorgeſtellte (ſujektive) Seyn, — ein Inhalt, der mit dem Erkenntnißprozeſſe unmittelbar gegeben, und alſo von der Unterſuchung deſſelben nicht abzutrennen war. — Um dies völlig verſtändlich zu machen, müſſen wir indeß tiefer und ausführlicher, als bei den bisher betrachteten Syſtemen geſchehen, auf Kants Kriticismus eingehen, was auch ſchon darum unerläßlich erſcheint, weil ſeine Philoſophie nicht nur den Ausgangspunkt der neueren Deutſchen Speculation, ſondern, wie bemerkt, einen Knoten- und Wendepunkt in der Geſchichte der Philoſophie überhaupt bildet.

Kants Syſtem kündigt ſich ſchon inſofern als ein bedeutſamer Fortſchritt im Entwickelungsprozeſſe der Philoſophie an, als es, ganz wie die Sokratik, nicht blos ein neues Princip aufſtellt, ſondern zugleich alle Principien der bisher aufgetretenen Syſteme in ſich zuſammenfaßt. K. erkennt ſie alle an, und ſeine Kritik iſt nur die Methode, den Widerſpruch unter ihnen auszugleichen, den wahren Sinn und damit die Berechtigung eines jeden feſtzuſtellen, und ſo alle unter ein höheres Princip zuſammenzufaſſen. Er behauptet einerſeits mit Locke, daß die Senſation als Affektion des

äußern Sinnes und die Reflexion als Affektion des innern Sinnes der Anfang aller unserer Erkenntniß sey; leugnet aber, daß alle unsere Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe. Er behauptet vielmehr andrerseits mit den Idealisten, daß das Allgemeine und Nothwendige unserer Erkenntniß ein Aprioriſches sey, und von unserm eignen Erkenntnißvermögen ausgehe; leugnet aber wiederum, daß daſſelbe, weil als allgemein und nothwendig zu denken, darum auch als real und objektiv seyend zu betrachten sey. Er behauptet im Gegentheil, daß dem Aprioriſchen, nur soweit es Bedingung möglicher Erfahrung sey, Objektivität zukomme; und beſchränkt ſogar die Objektivität der Erfahrung auf das bloße Daſeyn der Dinge, indem das, was wir von der Beſchaffenheit der Dinge erkennen, bloße Erſcheinung, d. h. diejenige Beſtimmtheit der Dinge sey, in der ſie ſich uns in der Zeit und im Raume zwar nothwendig darſtellen, und von uns unter dieſen blos ſubjektiven Formen der Anſchauung nothwendig angeſchaut werden, die ihnen aber darum noch nicht an ſich zukommt. K. vermittelt demnach inſofern auch den Materialismus und Spiritualismus, als er einerſeits ein zwar unerkennbares, aber nichts deſtoweniger unzweifelhaft reales, vom Geiſte verſchiedenes (materielles) Anſichſeyn der Dinge vorausſetzt, durch deſſen Einwirkung auf unſere Sinne der Inhalt unſerer apoſterioriſchen Erkenntniß einen eigenthümlichen, von den frei erzeugten Vorſtellungen der Einbildungskraft unterſchiedenen Charakter erhalte, — andrerſeits aber eben dieſen Inhalt nur in die Erſcheinung ſetzt, und ihm damit einen nur ideellen, ſubjektiven Werth beimißt. — Indem K. dabei von den ſ. g. apoſterioriſchen und aprioriſchen Beſtandtheilen unſerer Erkenntniß als von Thatſachen des Bewußtſeyns ausgeht, ſo erkennt er damit auch das Princip des Dogmatismus an, recipirt aber zugleich auch den Skepticismus, indem er ihm einräumt, daß keiner empiriſchen Erkenntniß der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommen könne. Nur leugnet er zugleich gegen Hume, daß derjenige Beſtandtheil unſerer Erkenntniß, der mit dem unwiderſtehlichen Bewußtſeyn der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verknüpft ſey, aus bloßer Gewohnheit wiederholter Erfahrung entſpringe, — er leugnet gegen die Dogmatiſten, daß durch die Thatſachen des Bewußtſeyns irgend Etwas über die Wahrheit und objektive Gültigkeit unſers Wiſſens ausgemacht werden könne. — Kant nimmt endlich auch den Myſticismus auf, indem

er einerseits aus den Postulaten der praktischen Vernunft (des sittlichen Bewußtseyns) den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, andrerseits aber zugleich die Unbegreiflichkeit und Unerreichbarkeit eben dieser Ideen für die theoretische Vernunft deducirt. Sofern danach die praktische Vernunft eben dasselbe anzunehmen genöthigt ist, was der theoretischen unerkennbar und unbegreiflich bleibt, so ist damit ein Unbegreifliches und doch Nothwendiges, d. i. ein reines Mysterium gegeben. Ja da die theoretische Vernunft sich eine bestimmte, klare, widerspruchsfreie Vorstellung jenes Glaubensinhalts nicht soll bilden können, und dieser Inhalt, als geglaubt, doch auch vorgestellt, gedacht werden muß, so erscheint damit der menschliche Geist so ziemlich jenem Pascalschen Monstrum ähnlich, welches denkt, was im Grunde undenkbar ist, und dogmatistisch festhält, was bei näherer Untersuchung in Widerspruch und Unmöglichkeit sich auflöst. Kant sucht indeß auch hier den immanenten Widerspruch des Mysticismus zu lösen, und ihn mit seinen Gegnern zu versöhnen. Denn indem er die Nothwendigkeit jenes Glaubens auf Rechnung der praktischen, die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit seines Inhalts dagegen auf Rechnung der theoretischen Vernunft setzt, so erscheint diese gleichsam nur zu ohnmächtig, die Forderungen jener zu befriedigen; deshalb aber können diese Forderungen selbst nicht als beseitigt angesehen werden, ihr Inhalt erhält vielmehr dadurch nur den Charakter des Glaubens, statt des Wissens und Erkennens.

Was nun zunächst das dogmatistische Element in Kant anbetrifft, so mußte er gewisse Sätze des bisherigen Dogmatismus aufnehmen und zu Ausgangspunkten seiner Kritik machen. Denn es liegt, wie schon angedeutet, im Wesen des Kriticismus, daß er nicht nur ein Erkennen der menschlichen Geistesthätigkeit, sondern auch einen Begriff des Erkennens selbst voraussetzen muß, weil nur unter dieser Voraussetzung der Bildungsproceß des Bewußtseyns und das menschliche Erkenntnißvermögen nach Bereich, Inhalt und Form sich untersuchen läßt, oder weil die Frage nach dem menschlichen Erkenntnißvermögen Eins ist mit der Frage nach dem Verhältnisse des menschlichen Erkennens zum allgemeinen Begriffe des Erkennens überhaupt, — ein Verhältniß, das wiederum nur durch das Verhältniß des menschlichen Erkenntnißvermögens zu den Gegenständen der Erkenntniß bestimmt werden kann. Indem Kant das berühmte Problem aufwarf: «Ob wir

nicht in den Aufgaben der Metaphyſik beſſer fortkommen würden, wenn wir nicht, wie bisher, annehmen, unſere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten, ſondern umgekehrt, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſerem Erkenntniß richten» (Krit. d. reinen Vern. 7te Aufl. 1828. Vorr. S. XV.); ſo machte er in der That jenes Verhältniß zum Hauptgegenſtande ſeiner Unterſuchung. Conſequenter Weiſe ſetzt er daher gewiſſe allgemeine Beſtimmungen der menſchlichen Natur in Beziehung auf den Begriff des Erkennens, unter die Prämiſſen ſeiner Kritik. Er beginnt ſein Werk ſogleich mit dem Satze: «Daß alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel; denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken, theils unſere Verſtandesfähigkeit in Bewegung bringen, dieſe zu vergleichen, ſie zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt» (Kr. d. r. V. S. 1.). Er ſchreitet aber auch ſogleich weiter fort zu dem Humeſchen Satze: «Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſey, aber nicht, daß es nicht anders ſeyn könne» (S. 3.). Auch dies wird als gewiß und unbeſtreitbar vorausgeſetzt, und daraus unmittelbar gefolgert: 1) findet ſich ein Satz, der zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit gedacht wird, ſo iſt er ein Urtheil a priori. Und 2) wird ein Urtheil in ſtrenger Allgemeinheit gedacht, d. i. ſo, daß gar keine Ausnahme als möglich verſtattet wird, ſo iſt es nicht von der Erfahrung abgeleitet, ſondern ſchlechterdings a priori gültig.» — Daß es nun dergleichen nothwendige und im ſtrengſten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori gebe, zeigt Kant theils aus Beiſpielen der Mathematik, theils aus «dem gemeinſten Verſtandesgebrauch», der z. B. den Satz, «daß alle Veränderung eine Urſache haben müſſe», mit dem vollen Bewußtſeyn ſeiner nothwendigen und allgemeinen Gültigkeit täglich anwende. Auch wäre ja die Erfahrung ſelbſt ohne alle Gewißheit, «wenn die Regeln, nach denen ſie fortgeht, immer wieder empiriſch, mithin zufällig wären», womit die Unentbehrlichkeit reiner Grundſätze a priori zur Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt a priori dargethan ſey (S. 4.).

Demnächſt beſtimmt er dieſe «Erkenntniſſe a priori», in deren «Beſitz» wir uns befinden, näher, indem er zwiſchen ana-

lytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen a priori unterſcheidet, ein Unterſchied, der die Baſis ſeiner ganzen weiteren Unterſuchung bildet. Unter jenen verſteht er alle Urtheile, in denen das Prädicat nichts mehr enthält, als im Begriffe des Subjekts bereits gegeben iſt, oder «in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjekte durch Identität gedacht wird.» Synthetiſche Urtheile dagegen ſind ihm ſolche, «in denen das Prädicat ganz außer dem Begriffe des Subjekts liegt, obwohl es mit demſelben in Verknüpfung ſteht, oder in welchen dieſe Verknüpfung ohne Identität gedacht wird» (S. 8.). Endlich zeigt Kant, «daß in allen theoretiſchen Wiſſenſchaften ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien enthalten ſeyen», namentlich in der Mathematik (deren Urtheile insgeſammt ſynthetiſch ſeyen), in der Naturwiſſenſchaft, wie insbeſondere in der Metaphyſik (S. 11 f.). Auch der gemeine Verſtandesgebrauch hat ſeine ſynthetiſchen Urtheile a priori, wie das ſchon angeführte Beiſpiele beweiſt.

Dies ſind die Prämiſſen, die Kant ſeiner Hauptunterſuchung: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, vorausſchickt; von ihnen aus kommt er erſt zu dieſem Probleme.

Es fragt ſich daher zunächſt, wie kommt Kant zu dieſen Prämiſſen? Er ſelbſt bezieht ſich weder auf Locke noch auf Hume noch auf irgend eine andere vorangegangene Philoſophie. Sie ſcheinen ihm alſo thatſächlich feſtzuſtehen, wie er denn in Beziehung auf den Unterſchied zwiſchen apoſterioriſchen und aprioriſchen Erkenntniſſen ausdrücklich erklärt: er wolle, obwohl die Unentbehrlichkeit der letzteren für die Erfahrung ſich a priori beweiſen laſſe, ſich damit begnügen, «den reinen Gebrauch unſers Erkenntnißvermögens als Thatſache ſammt den Kennzeichen deſſelben dargelegt zu haben» (S. 4.). Es ſteht ihm alſo thatſächlich feſt, daß all unſer Erkennen mit der Erfahrung anfange, und dieſe von der Affektion der Sinne durch die Gegenſtände ausgehe; es ſteht ihm eben ſo thatſächlich feſt, daß alles apoſterioriſche Erkennen keinen Anſpruch auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit ſeines Inhalts habe, dieſe vielmehr nur den aprioriſchen Erkenntniſſen, d. i. «einer von der Erfahrung und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängigen Erkenntniß» zukomme. Woher weiß nun aber Kant von dieſen Thatſachen? Woher haben ſie ihre Gewißheit und Allgemeingültigkeit? Daß unſer Erkennen von der Erfahrung und dieſe von der Sinnenaffektion ausgehe, läßt ſich nicht

ſelbſt wieder durch äußere ſinnliche Erfahrung erkennen. Eben ſo wenig weiß die Erfahrung als ſolche etwas davon, daß ſie ſelbſt ohne Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihres Inhalts ſey; und noch weniger können wir unſeren Beſitz aprioriſcher Erkenntniſſe erfahren, ſinnlich wahrnehmen. Auch ſtehen alle dieſe Thatſachen keineswegs a priori feſt. Denn nach Kant ſelbſt kann durch reine aprioriſche Sätze ſchlechthin nichts über das reale, thatſächliche Daſeyn ausgeſagt werden. Locke rechnete die Erkenntniß der Thatſachen des Bewußtſeyns, das Wahrnehmen derſelben vermittelſt des innern Sinnes, das Beobachten der geiſtigen Operationen, ebenfalls zur Erfahrung, und nach ſeiner Auffaſſung iſt es in der That nichts anderes als innere Erfahrung. Wollte aber Kant jene Thatſachen ebenfalls auf dieſe innere Erfahrung ſtützen, ſo würden ſie nach ſeiner eignen Begriffsbeſtimmung durchaus ohne alle Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, mithin ohne alle philoſophiſche Berechtigung ſeyn. Nach Kants eignen Behauptungen können mithin jene Thatſachen, auf denen ſeine ganze Philoſophie ruht, als Thatſachen nicht aprioriſch, als aprioriſch nicht Thatſachen ſeyn.

In der That kann Kant dieſem Dilemma nicht entgehen: entweder muß er der innern Erfahrung eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Inhalts beimeſſen, die er der Erfahrung überhaupt abſpricht; oder er muß jene Thatſachen auf aprioriſche Erkenntniß baſiren, und damit auf Grund rein aprioriſcher Sätze ein reales, thatſächliches Daſeyn behaupten, — womit er wiederum ſich ſelbſt widerſpricht. Bei näherer Betrachtung zeigt ſich denn auch, daß Kant dieſen Widerſpruch wirklich begeht. Denn wenn er, um ſeine erſte Prämiſſe zu fundiren, fragt: «Wodurch ſollte unſer Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung geweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren» ꝛc., ſo ſtützt er ſeinen Satz, daß alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, in Wahrheit auf die Nothwendigkeit, daß unſer Erkenntnißvermögen zur Ausübung erweckt werden müſſe. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber eine Denknothwendigkeit, und geht auf den allgemeinen Gedanken zurück, daß jede Wirkung ihre Urſache, jede Thätigkeit ihren Anſtoß haben müſſe.*) Jene erſte Prämiſſe

*) Der Satz der Cauſalität iſt zwar nach K. ein ſynthetiſches Urtheil a priori, das als Bedingung möglicher Erfahrung ſich auf die Erfahrungs-

iſt alſo im Grunde keine Thatſache der (innern) Erfahrung, ſondern ein aprioriſcher Satz, ein Reſultat des Denkens und der ihm immanenten Denknothwendigkeit. Seine zweite Prämiſſe, daß wir im Beſitze aprioriſcher Erkenntniß ſind, folgert er aus der erſten, indem er darthut, daß ohne ſolche Erkenntniſſe die Erfahrung ſelbſt unmöglich ſey. Da aber alles Folgern, Schließen, Beweiſen, nur Entwickelung der Denknothwendigkeit und der Satz, aus dem gefolgert wird, ein aprioriſcher iſt, ſo beruht die zweite Prämiſſe auf derſelben Denknothwendigkeit, aus der die erſte ſo wie die einzelnen aprioriſchen Erkenntniſſe überhaupt abfließen. Denn die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der letzteren kann wiederum nur die allgemeine Denknothwendigkeit ſeyn, d. h. ſie können nur als Momente, Ausdrücke, Manifeſtationen der Denknothwendigkeit gefaßt werden, was Kant auch ſelbſt ausſpricht, wenn er ſeine aprioriſchen Erkenntniſſe als Sätze oder Urtheile bezeichnet, die mit ſtrenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit gedacht werden.

Haben nun ſonach Kants Prämiſſen das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit zur Vorausſetzung, ſind ſie rein aprioriſch, und ſollen ſie dennoch thatſächlich, objektiv gewiß, an ſich wirklich ſeyn, ſo folgt von ſelbſt, daß Kant dem rein Aprioriſchen, Denknothwendigen nicht ohne weiteres die an ſich ſeyende Objektivität und Realität abſprechen darf. Eben damit aber folgt weiter von ſelbſt, daß er nicht von jenen Prämiſſen, ſondern von dieſer allgemeinen Denknothwendigkeit hätte ausgehen müſſen. Ohne die Vorausſetzung derſelben iſt ſeine ganze Philoſophie grund- und haltlos.

Der Kriticismus, ſtatt auf dem primären, urſprünglichen Principe ſeiner ſelbſt zu ſtehen, hat ſonach gleich allen bisher betrachteten Syſtemen, in Wahrheit nur ſecundäre, abgeleitete Prämiſſen zu ſeiner Baſis. — Wären indeſſen letztere in jenem wahrhaft gegründet, ſo würde er immerhin auf die Wahrheit ſeiner Behauptungen vollen Anſpruch haben. Allein auch in dieſer Beziehung hält er die Prüfung der Kritik nicht aus.

Zunächſt nämlich iſt der Anfang unſeres Erkennens eben ſo

---

welt bezieht, und inſoweit objektive Gültigkeit hat. Allein hier fällt dieſe Beziehung weg, hier erſcheint der Satz rein aprioriſch. Denn hier folgert K. aus ihm erſt die Nothwendigkeit, daß es überhaupt eine Erfahrung gebe, und mit ihr unſer Erkennen anfangen müſſe.

ſehr das Denken oder die geiſtige Thätigkeit als die Erfahrung oder die Sinnenaffektion. Denn die Sinne ſind nicht blos phyſiſche, ſondern auch pſychiſche Organe, und die Seele iſt nicht blos vermittelſt ihrer, ſondern auch *in* ihnen thätig, d. h. die Sinne werden von den Gegenſtänden nicht blos paſſiv afficirt (wie etwa der Spiegel vom Lichte), ſondern ſie oder vielmehr die Seele in ihnen bringt zugleich ſelbſtthätig die Affektion hervor: nur vermittelſt dieſes Zuſammentreffens zweier unterſchiedener Thätigkeiten kann die Sinnenaffektion zur Anſchauung, Wahrnehmung werden. Dieſe Productivität der Seele in den Sinnen iſt die äußerſte, in das Phyſiſche übergehende Thätigkeit des Geiſtes oder das Denken in der Form der Sinnlichkeit. Was alſo Kant durch Beantwortung ſeiner Hauptfrage (wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?) erſt zuſammenbringen will, das active Denken mit ſeinen ihm ſelbſt immanenten aprioriſchen Erkenntniſſen und die ſ. g. Erfahrung mit ihren Sinnenaffektionen, das iſt ſchon ſo beiſammen, daß deſſen Einigung die Vorausſetzung nicht nur für die Möglichkeit des Denkens und der Erfahrung, ſondern ſchon für die Möglichkeit jeder einzelnen ſinnlichen Anſchauung iſt.

Demnächſt 2) iſt das Einzelne und Zufällige, das nach Kant den *ausſchließlichen* Inhalt der blos empiriſchen Erkenntniß bildet, in Wahrheit *nicht* ohne das Allgemeine und Nothwendige empiriſch zu erkennen. Denn das Einzelne iſt nur Einzelnes im Gegenſatze zum Allgemeinen, das Zufällige nur zufällig im Gegenſatze zum Nothwendigen. Das Einzelne, Zufällige kann alſo auch nur als Einzelnes, Zufälliges wahrgenommen werden, ſofern es als *unterſchieden* vom Allgemeinen und Nothwendigen, oder ſofern *der Unterſchied* des Einen vom Andern wahrgenommen wird. Im wahrgenommenen Unterſchiede ſind aber nothwendig *beide* Unterſchiedenen gleichmäßig wahrgenommen. Entweder alſo muß geſagt werden, daß die ſinnliche Wahrnehmung als ſolche eben ſo wenig das Einzelne und Zufällige als das Allgemeine und Nothwendige wahrnehme, dieſer Unterſchied vielmehr *jenſeit* aller Erfahrung liege (— womit als Inhalt der Erfahrung die *Indifferenz* des Einzelnen und Allgemeinen, Zufälligen und Nothwendigen beſtimmt wäre —). Oder es muß behauptet werden, daß die Erfahrung eben ſowohl das Allgemeine und Nothwendige, als das Einzelne und Zufällige erfahre. In der That iſt die Erfahrung als bloße ſinnliche Perception ganz gleichgültig

gegen das Zufällige und Einzelne wie gegen das Nothwendige und Allgemeine. Es ist nur die Reflexion, d. h. die Perception mit dem Denken zusammen, die diesen Unterschied macht, die aber auch bei näherer Betrachtung leicht erkennt, daß die empirisch gewonnenen Anschauungen und Vorstellungen das Allgemeine und damit das Nothwendige mit enthalten, mit ausdrücken.

In Wahrheit ist daher 3) Kants s. g. aprioriſche Erkenntniß der aposterioriſchen gar nicht so schroff entgegengesetzt: beide sind eben so sehr Eins als unterschieden, oder vielmehr es giebt nur Eine Erkenntniß, die sich auf das Denken und die Denknothwendigkeit basirt, und kraft dieser sich als die concrete Identität des Aprioriſchen und Aposterioriſchen, des Idealismus und Realismus ausweist. Denn worin die wahre, allgemeine Natur des menschlichen Erkennens bestehe, kann nur die Denknothwendigkeit bestimmen, und nur das ist wahrhaft erkannt, was sich durch die Denknothwendigkeit als nothwendig erweisen läßt. Letztere entwickelt sich zwar nur mit der Erfahrung zusammen, umfaßt aber sowohl die Erfahrung selbst als deren Inhalt, d. h. philosophisch kann von Erfahrung und Erfahrungserkenntnissen nur die Rede seyn, sofern es durch die Denknothwendigkeit feststeht, daß zum menschlichen Erkennen die Erfahrung nothwendig gehöre, und ihrem Inhalte Wahrheit zukomme.

Der Mensch weiß in der That nichts a priori ohne die Erfahrung, und erfährt nichts ohne ein aprioriſches Wissen. Kant sagt zwar: «Daß ein Körper ausgedehnt sey, ist ein Satz, der a priori feststeht [ein analytisches Urtheil a priori], und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehe, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils mir bewußt werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde» (S. 9.). Allein soll ich danach den Begriff von Körper und Ausgedehnt nicht durch das Denken und die Erfahrung, sondern vor und ohne alle Erfahrung haben, so müßte der Begriff meinem Bewußtseyn angeboren seyn, und Kant widerspräche seiner eignen Behauptung, daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange. Denn da ist kein Anfangen mit der Erfahrung, wo ich einen Begriff vor aller Erfahrung bereits besitze. Habe ich aber den Begriff eines Körpers nur aus dem Denken

mit der Erfahrung zuſammen, ſo kann ich auch die Gewißheit, daß alle Körper ausgedehnt ſind, nur aus derſelben Quelle haben. Denn daß in dem Begriffe des Körpers unmittelbar das Prädicat der Ausdehnung enthalten ſey (— worauf eben nach Kant die aprioriſche Erkenntniß, daß alle Körper nothwendig ausgedehnt ſeyen, beruht —), das kann ich nur eben daher wiſſen, von woher ich den Begriff ſelbſt habe, d. h. aus dem Denken mit der Erfahrung zuſammen. Aus derſelben Quelle ſtammt der Urſatz aller ſ. g. aprioriſchen Sätze, A = A oder der Satz des Widerſpruchs. Denn den Begriff von A (von irgend Etwas) wie den Begriff der Gleichheit gewinne ich in Wahrheit nur durch das Denken und die Erfahrung zuſammen. Daſſelbe gilt von allen rein aprioriſchen Erkenntniſſen, d. h. von allen analytiſchen Urtheilen a priori, und mithin noch weit mehr von allen ſynthetiſchen Urtheilen a priori, die nach Kant ſelbſt nur in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung gültig ſind.

Damit verſchwindet nun aber zugleich der Kantiſche Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile a priori. In Wahrheit ſind alle aprioriſchen Urtheile analytiſch; und ſofern jeder Begriff, von dem etwas prädicirt wird, nur durch das Denken mit der Erfahrung zuſammen gewonnen wird, können alle auch ſynthetiſch, d. h. durch die Erfahrung vermittelt, genannt werden. Immer aber muß bei einem aprioriſchen Urtheile das Prädicat im Subjektbegriffe ſelbſt enthalten ſeyn oder ſich aus ihm entwickeln laſſen. Kant beruft ſich für ſeine entgegengeſetzte Behauptung zunächſt auf das Beiſpiel der Mathematik, deren Urtheile (mit Ausnahme der wenigen erſten Grundariome, wie A = A ꝛc.) ſämmtlich ſynthetiſch ſeyn ſollen. Als ein beſonders ſchlagendes Beiſpiel führt er den Satz: 7 + 5 = 12 an. Dies ſey ſcheinbar ein blos analytiſches Urtheil. «Allein wenn man es näher betrachtet, ſo findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 12 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, die beide zuſammenfaßt. Der Begriff von 12 iſt keineswegs dadurch ſchon gedacht, daß ich mir jene Vereinigung von 7 und 5 denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die 12 nicht antreffen» (S. 12.). Allein hierbei vergißt Kant offenbar, daß die Zahl 12 überhaupt

nur das Zeichen der vollendeten Thätigkeit des Zählens bis 12 iſt, oder daß ich nur weiß, was das Zeichen 12 heißt, wenn ich bis 12 gezählt habe. Eben ſo ſagen die Zeichen 7 + 5 nur aus, daß ich erſt bis 7 und ſodann noch um 5 weiter, d. h. im Ganzen bis 12 zählen ſoll; der Unterſchied iſt nur, daß ich im letztern Falle mein Zählen theilen, und hinter 7 einen Einſchnitt machen, in jenem Falle dagegen continuirlich bis 12 fortzählen ſoll. Der Satz: 7 + 5 = 12 iſt alſo in der That ein rein analytiſches Urtheil, ganz gleichbedeutend mit 12 = 12 (a = a). Denn es liegt eben im Begriffe der Zahl (des reinen Quantums), daß ich ſie beliebig theilen und die Theile wieder zuſammenfügen kann, ohne daß das Reſultat ſich ändert. — «Daß die gerade Linie, fährt K. fort, zwiſchen zweien Punkten die kürzeſte ſey, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, ſondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzeſten kommt alſo gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anſchauung muß alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis möglich iſt.» Allein in dieſem Raiſonnement ſind zwei evidente Irrthümer enthalten. Denn 1) iſt der Satz: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, in dieſer Faſſung falſch. Es muß vielmehr heißen: die durch zwei beſtimmte Punkte begränzte gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen dieſen Punkten. Denn die gerade Linie an ſich als ſolche iſt unendlich, unbegränzt, und kann alſo weder lang noch kurz noch die kürzeſte genannt werden, weil dieſe Beſtimmungen eine beſtimmte Begränzung vorausſetzen. Iſt aber nur die durch zwei beſtimmte Punkte (d. i. Gränzen) begränzte gerade Linie die kürzeſte, ſo iſt der Satz in dieſer richtigen Faſſung offenbar nur ein analytiſches Urtheil. Denn im Begriffe der Begränzung liegt bereits der Begriff der Kürze: alles beſtimmt-Begränzte iſt als ſolches kurz, weil mit der beſtimmten Begränzung der Begriff der Quantität und damit unterſchiedener Quanta, d. h. der Begriff von Groß und Klein, Lang und Kurz, unmittelbar gegeben iſt. Die beſtimmt begränzte gerade Linie iſt alſo als ſolche, ihrem Begriffe nach, eine kurze Linie, d. h. ich muß, wenn ich mir eine ſolche Linie vollſtändig denke, den Begriff der Kürze mit denken, oder ſie ſelbſt als kurze Linie im Unterſchiede von andern längern Linien denken. Denn im Begriffe der beſtimmten Begränztheit,

d. i. des bestimmten Quantums, liegt unmittelbar die Beziehung auf andere Quanta, weil die bestimmte Begränzung nur durch diese Beziehung eine bestimmte ist, d. h. im Begriffe der bestimmten Begränztheit liegt bereits die Comparation, — das Kurze ist nur kurz, indem es kürzer ist als ein anderes (längeres), — und im Begriffe des Comparativs liegt wiederum unmittelbar der Superlativ, d. h. unter mehreren verschieden bestimmten Quantis, die sich als solche nothwendig comparativ auf einander beziehen, muß in Folge dieser comparativen Bezüglichkeit Eines nothwendig das Kürzeste seyn. Es muß also — dies liegt unmittelbar im Begriffe der bestimmten Begränzung — eine kürzeste Linie zwischen zwei bestimmten Gränzpunkten geben. Dies allein ist es, was unser Satz aussagt, d. h. seine richtige Fassung ist: Zwischen zwei bestimmten Punkten muß es nothwendig unter allen möglichen Verbindungslinien eine kürzeste geben, und diese nenne ich gerade. So gefaßt ist er ein rein analytisches Urtheil. Denn der (mathematische) Ausdruck «Gerade» hat keineswegs die Bedeutung einer qualitativen, sondern einer rein quantitativen Bestimmung. Und darin liegt der zweite Irrthum Kants. «Gerade» und sein Gegensatz «Krumm» beziehen sich auf die äußersten Umrisse der Dinge, d. h. auf die Gränzen ihrer Gestalt; sie sind nicht Bestimmungen der Dinge selbst, sondern Bestimmungen ihrer Gränzen. Die bestimmte Begränzung eines Dinges ist aber seine Quantitätsbestimmung, Bestimmung seiner Extension. «Gerade», als Bestimmung der Extension eines bestimmten Dinges, hat nur die Bedeutung, daß dieses Ding, sofern es gerade ist, zwischen zwei bestimmten Punkten seiner Begränzung die geringste (kürzeste) Ausdehnung einnimmt; Krumm dagegen, daß das Ding nicht die geringste, sondern eine größere, weitere Ausdehnung hat. «Gerade» ist daher nur der bestimmte Ausdruck für den Begriff der reinen, abstrakten Kürze. Kann aber sonach die Geradheit nicht als Qualitätsbestimmung betrachtet werden, so fällt aller Grund weg, den obigen mathematischen Satz für ein synthetisches Urtheil a priori zu erklären. — Eben so endlich, — um noch ein von Kant angeführtes Beispiel näher zu beleuchten, — ist der Satz: nur durch 3 sich schneidende Linien ist ein Flächenraum vollständig begränzt, ein rein analytisches Urtheil; denn er folgt unmittelbar aus dem Begriffe des Flächenraums. Die Fläche hat ihrem Begriffe nach zwei entgegengesetzte Dimensionen (Länge und Breite),

die als entgegengesetzt sich nothwendig schneiden (+), und jenseits und diesseits ihres Schneidepunkts ins Gränzenlose sich ausdehnen. Soll also die Fläche begränzt werden, so kann dies nur geschehen durch Begränzung ihrer beiden entgegengesetzten Dimensionen. Mit dem Setzen der Gränzpunkte in beiden ist aber eine neue Linie gesetzt, welche die beiden Dimensionen schneidet, d. h. geht jede der beiden Dimensionen von ihrem Schneidepunkte aus nur bis zu dem bestimmten Gränzpunkte, so ist mit der damit schon vollendeten Begränzung der Fläche nothwendig eine dritte Gränzlinie gegeben, und ohne diese dritte Gränzlinie ist die Begränzung unmöglich. — Eine andre Frage ist freilich, wo der Begriff des Flächenraums selbst und seiner Dimensionen herkommt, und ob er ein Begriff, oder eine reine Anschauung ist. Wenn er aber einmal gegeben ist, so liegt die Bestimmung, daß er nur durch mindestens 3 Linien vollständig zu begränzen sey, unmittelbar in ihm selbst. —

Aus dem Gebiete der Physik beruft sich Kant besonders auf den Satz: Alle Körper sind theilbar. Allein wenn nach Kant selbst die Ausdehnung unmittelbar zum Begriffe des Körpers gehört, und, daß ein Körper ausgedehnt sey, ein rein analytisches Urtheil ist (S. 9), so ist auch jener Satz offenbar nur ein analytisches Urtheil. Denn mit der Bestimmung der Ausdehnung ist zugleich die Quantitätsbestimmung gegeben: jeder ausgedehnte Körper ist ein extensives Quantum. Jedes Quantum aber — dies liegt wieder unmittelbar im Begriffe der Quantität — ist als solches gleichgültig gegen seine Bestimmtheit. Es bleibt mithin Quantum, möge auch seine bestimmte Größe noch so mannichfaltig verändert, d. h. möge zu ihr beliebig zugesetzt oder abgenommen werden. Zusetzen und Abnehmen aber ist Theilen. Jeder Körper also, sofern er ausgedehnt ist, ist nothwendig theilbar: das liegt unmittelbar im Begriffe der Extension, und ist mithin ein rein analytisches Urtheil. — Dasselbe würde sich leicht von allen Sätzen des s. g. «reinen Theils der Naturwissenschaft» zeigen lassen.

Doch lassen wir die Mathematik und Physik, und halten uns an die Metaphysik, d. h. an die Philosophie! Auch hier sieht Kant lauter synthetische Urtheile a priori, und beruft sich zunächst, um nur die Thatsache festzustellen, insbesondere auf den Satz: jede Veränderung, — oder wie er sich auch ausdrückt, — Alles was geschieht, muß eine Ursache haben (S. 10.). Allein näher

zugeſehen, iſt auch dieſer Satz offenbar nur ein analytiſches Urtheil a priori. Denn zunächſt heißt «Alles was geſchieht» nur ſo viel als: jedes geſchehende, entſtehende, anfangende Etwas oder Ding, und eben ſo «alle Veränderung» nur ſo viel als: jedes ſich verändernde Ding. Daß es nun im Begriffe jedes *entſtehenden*, *anfangenden* Dinges liegt, eine Urſache zu haben, iſt bereits oben in der Kritik des Humeſchen Skepticismus beiläufig gezeigt worden (S. 188. Anm.). Jede Veränderung aber iſt ein Anderswerden, das Entſtehen eines Andern, hat mithin einen Anfang, und involvirt mithin begrifflich ebenfalls die Nothwendigkeit, eine Urſache zu haben. Außerdem liegt es unmittelbar im Begriffe des Dinges, daß es qualitativ und quantitativ beſtimmt, und damit von andern Dingen unterſchieden ſey. Denn ſeine Beſtimmtheit iſt nur ſeine Unterſchiedenheit von andern, und das ſchlechthin unbeſtimmte Ding wäre vielmehr das reine (unmittelbare, einfache) Seyn. Von letzterem aber gilt der Satz der Cauſalität *nicht*. Denn hätte das reine Seyn, das Seyn ſchlechthin, auch noch eine Urſache, ſo wäre damit ein Seyn *vor* dem Seyn. oder als Vorausſetzung des Seyns behauptet, was eine **contradictio in adjecto** iſt (das Seyn als ſolches kann nur ſeine eigne Urſache, **causa sui** ſeyn). Der Satz der Cauſalität im Kantiſchen Sinne gilt alſo nur von der Mannichfaltigkeit der qualitativ und quantitativ beſtimmten Dinge. In dieſer Beſtimmtheit iſt jedes Ding zugleich qualitativ und quantitativ *begränzt* (endlich). Denn die qualitative und quantitative Unendlichkeit wäre wiederum das Seyn ſelbſt als Subſtanz, von der der Satz der Cauſalität eben ſo wenig gilt als vom reinen Seyn. Jedes qualitativ und quantitativ begränzte Ding iſt aber nicht blos in und an ſich ſelbſt begränzt, ſondern nothwendig durch *Anderes* begränzt, d. h. jedes begränzte Ding hört qualitativ und quantitativ da auf, wo das Andere anfängt. Danach aber iſt die Begränzung der Dinge durch einander zugleich ihr *Uebergehen* in einander. Denn indem das Eine da aufhört, wo das Andere anfängt, ſo fällt das Ende des Einen mit dem Anfange des Andern in Eins zuſammen, d. h. A geht nothwendig in B über oder vermittelt ſich mit B. Eben damit aber wird A *vermittelſt* des von ihm verſchiedenen B, und B *vermittelſt* A, ſelbſt ein *Andres*: Jedes verändert ſich nothwendig vermittelſt des Andern, — beide ſind ſich gegenſeitig Urſache und Wirkung. Liegt es alſo

unmittelbar im Begriffe des Dinges, daß es qualitativ und quantitativ bestimmt und damit begränzt und damit veränderlich ist, so liegt es eben so unmittelbar in demselben Begriffe, nicht nur daß dies Anderswerden, sondern auch daß jedes Ding selbst nur vermittelst eines andern (und näher, vermittelst aller andern) Ding ist, d. h. daß nicht nur jede Veränderung, sondern auch jedes Ding selbst eine Ursache haben muß. — Wird also der Begriff des Dinges nur in seiner Vollständigkeit und Wahrheit gedacht, so ist der Satz der Causalität unmittelbar in diesem Begriffe enthalten, d. h. er ist ein rein analytisches Urtheil*). —

---

*) Wenn Kant selbst (Kr. d. r. V. S. 602.) sagt: «Wir hatten in der transcendentalen Analytik den Grundsatz: Alles was geschieht hat eine Ursache, aus der einzigen Bedingung der objektiven Möglichkeit eines Begriffs von dem, was überhaupt geschieht, gezogen: daß die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese Begebenheit als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre,» — d. h. wenn Kant selbst den Satz der Causalität und seine objektive Gültigkeit nur dadurch beweist, daß er zeigt, wie es nur vermittelst desselben möglich sey, auf empirischem Wege zum Begriffe des Geschehens überhaupt zu gelangen, und daß also, wenn wir den letzteren Begriff (durch Erfahrung) haben, wir nothwendig auch jenen Satz als objektiv gültig annehmen müssen; — so leuchtet von selbst ein, daß auch umgekehrt aus dem Begriffe des Geschehens der Satz der Causalität von selbst folgen muß. Wäre also der allgemeine Begriff des Geschehens überhaupt ein aprioriſcher (eine reine Denknothwendigkeit), nicht aus der Erfahrung gezogen, sondern nur mittelst derselben zum Bewußtseyn gekommen; so wäre auch der Satz: alles Geschehen muß seine Ursache haben, kein synthetisches, sondern nur ein analytisches Urtheil a priori, d. h. rein aprioriſch, ohne Beziehung auf die Erfahrung und deren Möglichkeit gültig. Daß es nun aber in der That so ist, geht aus Kants eigner Deduction hervor. Denn wenn der Satz der Causalität die Voraussetzung und Bedingung ist, unter der wir allein zum Begriffe des Geschehens gelangen können, und dieser Begriff gleichwohl den Satz der Causalität involvirt und empirisch darstellt; so haben wir in der That den Begriff des Geschehens nur unter der Form des Causalitätssatzes, a priori in uns, und die sinnliche Wahrnehmung bringt denselben nur zum Bewußtseyn. Der Satz der Causalität ist nur der allgemeine, explicirte Begriff des Geschehens, und der Begriff des Geschehens (der Thätigkeit) nur der concrete, noch unentwickelte Satz der Causalität, — gerade so, wie der Satz: die Winkel eines Dreiecks sind = 2 Rechten, nur der explicirte Begriff des Dreiecks selbst ist, indem damit eine Qualität, die im Begriffe desselben implicite liegt, aber weil nur implicite, nicht wahrnehmbar ist, zum Bewußtseyn gebracht wird.

In der That leuchtet ganz von selbst ein, daß in jedem Urtheile, in welchem ein Prädicat a priori, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, von dem Subjekte ausgesagt wird, dies Prädicat auch nothwendig und wesentlich zum Begriffe des Subjekts gehören muß, d. h. nur ein nothwendiges, wesentliches, immanentes, untrennbares Moment des Begriffs selbst seyn kann, und also, wenn der Begriff nur in seiner Vollständigkeit bestimmt und klar gedacht wird, in ihm unmittelbar mit gedacht werden muß. Denn wäre das Prädicat nicht ein wesentliches, immanentes Moment des Begriffs, so wäre es auch nicht innerlich, wesentlich, sondern nur äußerlich mit ihm «verknüpft», d. h. das Prädicat könnte nur von außen, aus dem Gebiete der Erfahrung, zu dem Subjekte hinzutreten, wäre nicht im Begriffe, sondern nur in der sinnlichen Anschauung mit ihm verknüpft. Eine solche Verknüpfung aber könnte nach Kant selbst nimmermehr eine aprioriſche, nothwendige, allgemeingültige seyn. Denn sie gehörte nicht dem Verstande (dem Vermögen der Begriffe, — dem Denken), sondern nur der Sinnlichkeit an, die ja nach Kant nichts von Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit weiß. Synthetische Urtheile a priori wären also, nach Kants eignen Prämissen, von vornherein unmöglich, und seine Hauptfrage nach der Möglichkeit derselben wäre ein Widerspruch gegen seine eignen Grundvoraussetzungen.

Kants unwahre, jedenfalls aber unnütze Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen a priori hat den Gang seiner Untersuchung nur verwirrt und erschwert. Seine Hauptfrage ließ sich weit einfacher ohne diese Unterscheidung stellen und lösen. Denn seine eigentliche Frage ist: wie können überhaupt Urtheile a priori, nothwendige, allgemeine Verstandessätze, auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung, d. i. auf Erscheinungen (im Kantischen Sinne) sich beziehen und objektive Gültigkeit haben? da doch die sinnliche Anschauung vom Nothwendigen und Allgemeinen nichts weiß, sondern nur Einzelnes und Zufälliges zu ihrem Inhalte hat. Dies Problem löst er, indem er zeigt, daß die reinen aprioriſchen Verstandesurtheile die subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung wie überhaupt der Erfahrung sind, ohne die wir schlechthin nichts anschauen und erfahren würden, also Bedingungen der Erscheinung selbst, von denen die Dinge als erscheinende nothwendig abhängen,

weil sie nur vermittelst derselben erscheinen, d. h. für uns sind, uns zum Bewußtseyn kommen und unser Bewußtseyn selbst möglich machen. Damit zeigt er zugleich, daß in der That die Gegenstände, d. i. die Erscheinungen, sich nach unserer Erkenntniß richten müssen, und nicht, wie bis dahin angenommen wurde, umgekehrt unsre Erkenntniß nach den Gegenständen. Mit Einem Worte: Kants Absicht geht zunächst darauf hinaus, die beiden Haupterkenntnißquellen die er principiell voraussetzt, mit einander zu vermitteln, und damit der aprioriſchen Verſtandeserkenntniß zu objektiver Bedeutung, der apoſterioriſchen Sinnenerkenntniß zur Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihres Inhalts zu verhelfen.

Seine Löſung wie die ganze Behandlung der Frage hat einen bleibenden Werth, und beweiſt das große philoſophiſche Genie Kants, weil ſie von dem Standpunkte, den Kant einnimmt, d. i. vom Standpunkte des gemeinen Bewußtſeyns (ſofern daſſelbe ebenfalls vom Senſualismus ausgeht), die einzig mögliche Löſung iſt. Nur das Eine iſt Kanten zum Vorwurf zu machen, daß er von vornherein nicht noch einen Schritt weiter oder noch eine Stufe tiefer hinab ging, und anſtatt zu fragen: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, nicht vielmehr fragte: wie kommen wir überhaupt ſowohl zu den aprioriſchen, reinen, allgemeinen Verſtandesbegriffen, wie zu den ſ. g. apoſterioriſchen Erkenntniſſen, zur ſinnlichen Wahrnehmung, Anſchauung, Vorſtellung? Dieſe Frage würde ihn weiter zu einer tiefergehenden Erörterung der Begriffe des Allgemeinen und Beſondern, des Nothwendigen und Zufälligen, und zuletzt zu der Controverſe der mittelalterlichen Nominaliſten und Realiſten geführt haben, d. h. zu der Frage: ob und wiefern das Allgemeine (Nothwendige) überhaupt objektive Bedeutung (Realität) habe? Jene beiden Fragen aber mußte Kant nothwendig aufwerfen und zuvor beantworten, weil ja jedes Urtheil auf den Begriffen des in ihm verknüpften Subjekts und Prädicats beruht, mithin jedes aprioriſche Urtheil nur dadurch aprioriſch iſt, daß der Begriff des Subjekts mit dem Begriffe des Prädikats, der Natur dieſer Begriffe ſelbſt gemäß, nothwendig und allgemein verknüpft werden muß, und alſo kein aprioriſches Urtheil objektive Bedeutung und Gültigkeit haben kann, wenn nicht den Begriffen des in ihm verknüpften Subjekts und Prädikats objektive Bedeutung zukommt.

Hätte Kant jene Frage nach den aprioriſchen Begriffen und nach der Geneſis der ſinnlichen Anſchauung als Grundfrage in den Vordergrund geſtellt, ſo würde ſich in derſelben Art wie bei der Frage nach den aprioriſchen Urtheilen, ja noch klarer und bündiger, haben zeigen laſſen, daß die reinen allgemeinen Verſtandesbegriffe (die Kategorien: Seyn, Werden, Daſeyn, Qualität, Quantität, Etwas, Ding ꝛc.) die ſubjektive conditio sine qua non aller empiriſchen Erkenntniß ſeyen, und daß alſo, wenn der Erfahrung irgend eine objektive Bedeutung zukommen ſoll, dieſelbe Bedeutung auch jenen reinen Verſtandesbegriffen beigemeſſen werden müſſe. Daraus würde von ſelbſt ſich ergeben haben, daß auch die aprioriſchen Urtheile, die mit jenen allgemeinen Verſtandesbegriffen unmittelbar gegeben ſind, dieſelbe objektive Gültigkeit haben müſſen. In der That leuchtet ganz von ſelbſt ein, daß ich z. B. dieſes beſtimmte Ding mit dieſen beſtimmten Eigenſchaften ꝛc. gar nicht als Ding wahrnehmen und vorſtellen könnte, wenn mir nicht ſchon der allgemeine Begriff des Dinges im Bewußtſeyn läge, oder doch zugleich mit der Anſchauung (nicht erſt durch ſie) zum Bewußtſeyn käme. Dieſer Allgemeinbegriff kann nicht erſt durch den Verſtand von der Vorſtellung der einzelnen concreten Dinge als der Inbegriff ihrer gemeinſamen Merkmale abſtrahirt ſeyn. Denn um die Dinge nur vergleichen zu können, muß ich zuvor ſchon das Bewußtſeyn ihrer Vergleichbarkeit und Bezüglichkeit auf einander, d. i. ihrer gleichen, ihnen gemeinſamen Dingheit haben; und um das Identiſche, Gemeinſame (Allgemeine) an ihnen finden zu können, muß in meinem Denken ſchon der Begriff des Allgemeinen und zwar insbeſondere des dinglich-Allgemeinen d. h. der allgemeine Begriff des Dinges überhaupt vorhanden ſeyn*). Umgekehrt aber iſt es eben ſo unmöglich, zu den allgemeinen Verſtandesbegriffen zu kommen ohne die ſinnliche Anſchau-

*) Ich empfinde z. B. daß dieſes Ding hart iſt, jenes auch, und ein drittes ebenfalls; und behaupte demnach, daß die Härte das allen dreien Gemeinſame, an ihnen Identiſche ſey. Allein zu dieſer Behauptung bin ich keineswegs durch die bloße ſinnliche Empfindung gekommen. Empfunden habe ich bei allen dreien nur Hartes; daß ich damit in jedem Falle daſſelbe empfunden habe, das ſagt mir nicht die Empfindung, ſondern das bemerke ich nur, ſofern ich den allgemeinen Begriff der Identität bereits

ung des Einzelnen und Beſondern. Denn das Allgemeine iſt eben nur das in den von ihm verſchiedenen Einzelnen mit ſich Identiſche; ohne das Einzelne alſo ſchlechthin Nichts, undenkbar: es kann nur gedacht werden in Beziehung auf das Einzelne, entweder (concret) als mit ihm vermittelt, oder (abſtrakt) als von ihm unterſchieden, immer alſo nur mit dem Einzelnen zuſammen. — Mit andern Worten: es liegt im menſchlichen Geiſte, in der Entwickelung des menſchlichen Denkens, daß die a priori oder an ſich (potentiâ) in ihm vorhandenen allgemeinen Begriffe erſt von ihm entwickelt, (actu) gebildet werden müſſen, womit ſie erſt zum Bewußtſeyn kommen, und dies geſchieht nur mit der concreten ſinnlichen Anſchauung oder mit der Erfahrung zuſammen. Und umgekehrt kann es die Sinnlichkeit zu keinem Wiſſen oder Erkennen, zu keiner einzigen Wahrnehmung (Anſchauung mit Bewußtſeyn) bringen als nur mit dem Denken zuſammen, d. h. nur ſofern zugleich mit den ſinnlichen Anſchauungen die reinen allgemeinen Verſtandesbegriffe (wenn auch zunächſt noch unbewußt) ſich bilden. Der Satz: **Nihil est in sensu, quod non antea fuerit in intellectu**, iſt daher in Wahrheit eben ſo wahr als der bekannte Ariſtoteliſche Gegenſatz: **Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu**, — d. h. die aprioriſche wie die apoſterioriſche Erkenntniß umfaſſen beide gleichmäßig die ganze Welt: all unſer Wiſſen beruht gleichermaßen auf der aprioriſchen, im Denken immanenten allgemeinen Denknothwendigkeit wie auf der apoſterioriſchen, ſinnlichen Anſchauung und Erfahrung; es kommt nur im Zuſammenwirken beider zu Stande; und daß es ſich ſo verhält, iſt ſelbſt nur das Reſultat dieſes Zuſammenwirkens, d. i. eine mit der Erfahrung zuſammen gewonnene allgemeine Denknothwendigkeit. Kants Hauptfehler beſteht daher darin, daß er beide Seiten des Geiſtes anfänglich (principiell) auseinanderreißt, und der Einen nur dieſes, der andern ein andres Gebiet anwies, oder gewiſſe Erkenntniſſe nur a priori, andere dagegen nur a poſteriori ableitet. Darum ſtellt er erſtere als nur ſubjektive den letzteren als durch die Objektivität vermittelten gegenüber. Und darum hat es nach ihm den Anſchein, als ſey das apoſterioriſche Erkennt-

habe, oder ſofern dieſer Begriff unmittelbar zugleich mit der ſinnlichen Empfindung ſich bildet, zum Bewußtſeyn kommt.

nißvermögen oder die Sinnlichkeit anfänglich ohne alles Zuthun des Verſtandes oder des aprioriſchen Erkenntnißvermögens thätig (denn alle unſere Erkenntniß ſoll mit der Sinnlichkeit anfangen), und als bildeten ſich anderer Seits die aprioriſchen, reinen und allgemeinen Verſtandesbegriffe, wenn auch auf Veranlaſſung, doch ohne alles Zuthun der Sinnlichkeit in und aus dem Verſtande allein, d. h. als gingen Verſtand und Sinnlichkeit jedes ſeinen eignen Weg, und träten gleichſam nur willkührlich zuſammen, wenn es zu einer wahren, vollen Erkenntniß kommen ſolle. In Wahrheit aber wirken beide immer und überall zuſammen. In Wahrheit ſind alle apoſterioriſchen Erkenntniſſe eben ſo ſehr die Bedingung der aprioriſchen, als umgekehrt dieſe die Bedingung von jenen.

§. 32. Auf den angeführten Grundlagen baut nun zunächſt Kants Kritik der reinen Vernunft weiter. Jene einſeitige abſtrakte Trennung des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen und die damit zuſammenhängende unbegründete Unterſcheidung der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile a priori, äußert nun aber ſogleich ihren ſtörenden Einfluß in der Kantiſchen Lehre von Raum und Zeit oder der «transſcendentalen Aeſthetik», dem erſten Theile der Kritik der reinen Vernunft, und verwirrt von da aus die ganze folgende Unterſuchung, ſo daß J. H. Fichte (Beitr. zur Charakteriſt. d. neueren Phil.) mit Recht behauptet, in Kants Auffaſſung von Raum und Zeit liege der Grundmangel ſeiner ganzen Philoſophie. Der Raum iſt nach Kant, 1) kein empiriſcher Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, imgleichen damit ich ſie als außer und neben einander, mithin nicht blos als verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen» (S. 29.). 2) «Der Raum iſt daher eine nothwendige Vorſtellung a priori, die allen äußern Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Er wird alſo als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen.» 3) «Er iſt kein discurſiver, oder wie man ſagt, allgemeiner Begriff von

Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſteht man darunter nur Theile eines und deſſelbigen Raumes, die nur in ihm gedacht werden können. Er ſelbſt wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmal) enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff als ſolcher kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht (denn alle Theile des Raums in's Unendliche ſind zugleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung a priori und nicht Begriff.» — Daraus folgert Kant: a. «Der Raum ſtellt gar keine Eigenſchaft irgend einiger Dinge an ſich, oder ſie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Beſtimmung derſelben, die an Gegenſtänden ſelbſt haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen ſubjektiven Bedingungen der Anſchauung abſtrahirte. Denn weder abſolute, noch relative Beſtimmungen können vor dem Daſeyn der Dinge, welchen ſie zukommen, mithin nicht a priori angeſchaut werden. b. Der Raum iſt nichts andres, als nur die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne, d. i. die ſubjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anſchauung möglich iſt. Weil nun die Receptivität des Subjekts, von Gegenſtänden afficirt zu werden, nothwendigerweiſe vor allen Anſchauungen dieſer Objekte vorhergeht, ſo läßt ſich verſtehen, wie die Form aller Erſcheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben ſeyn könne» (S. 31.). —

Allein dieſe Prämiſſen und ihre Folgerungen ſind offenbar falſch. Denn 1) nicht damit gewiſſe Empfindungen auf Etwas außer mir bezogen werden können, muß die Vorſtellung des Raumes ſchon vorhanden ſeyn, ſondern dadurch daß Ich gewiſſe Empfindungen auf Etwas außer mir beziehe, d. h. durch den Akt des Ichs, durch den es ſich ſelbſt von Anderem, was es nicht iſt, unterſcheidet und abſondert, entſteht der Begriff des Raumes als des äußern Verhältniſſes des Ichs zu den Dingen außer ihm und damit weiter der äußern Dinge zu einander. Dieſer Akt iſt die Vorausſetzung aller Beziehungen zwiſchen dem Ich und den

Dingen, wie überhaupt aller Anſchauungen und Vorſtellungen von äußern Dingen. Zugleich aber vollzieht ſich dieſer Akt nur *mit* und *in* dem Akte der ſinnlichen Wahrnehmung; die Perception und der Akt der Selbſtunterſcheidung fallen nothwendig in Eins zuſammen, ſind ſich nothwendig gegenſeitig Vorausſetzung, wenn es zu einer ſinnlichen Anſchauung irgend eines Objekts kommen ſoll, das ja eben nur Objekt im Unterſchiede vom Ich (dem Subjekte) iſt. Folglich entſteht die Vorſtellung des Raums auch nur in und mit dem Akte der ſinnlichen Wahrnehmung der Dinge. Und da mit dem Akte der Selbſtunterſcheidung, durch den das Ich *ſich* von den Dingen ſondert, und ſich in das Verhältniß der Aeußerlichkeit zu ihnen ſetzt, zugleich auch die *Dinge* von dem Ich abgeſondert und in daſſelbe Verhältniß zu ihm geſetzt *werden*, ſo betrifft dieſe Aeußerlichkeit, dies Außereinander und damit die Räumlichkeit ſo gewiß die Dinge *ſelbſt*, als die Dinge nur durch jenen Akt der Selbſtunterſcheidung des Ich Dinge ſind. Mit andern Worten: exiſtire Ich ſelbſt und giebt es reale Dinge, ſo giebt es auch eben ſo gewiß und mit derſelben *Realität* ein Außereinander zwiſchen mir und den Dingen und damit ein Außer- und Nebeneinander der Dinge ſelbſt. 2) Der Raum iſt daher allerdings eine nothwendige Vorſtellung a priori, nicht aber darum, weil er allen äußern Anſchauungen «zum *Grunde* liegt,» ſondern weil er *mit* dem Ich wie *mit* den Dingen und deren ſinnlicher Anſchauung *nothwendig* geſetzt iſt. Auch kann man ſich allerdings keine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, aber noch weniger, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Die Vorſtellung des reinen, leeren, endloſen Raums iſt vielmehr ſchlechthin unmöglich, weil ſie die Vorſtellung von Nichts wäre, oder als Vorſtellung einer in's Unendliche gehenden Ausdehnung (d. h. einer fortwährend ſich weiter hinausſchiebenden Gränze) ſich in alle Ewigkeit nicht vollziehen, ſondern an irgend einem beliebigen Punkte nothwendig ſich ſelbſt fallen läßt, — ſich ſelber aufhebt. Die Vorſtellung daß kein Raum ſey iſt vielmehr gerade nur darum unmöglich, weil die des abſtrakten Nichts, oder daß weder Ich noch irgend ein Ding exiſtire, unmöglich iſt. — Alſo wird 3) der Raum *nicht* als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Dieſe Vorſtellung wäre nicht der Raum, ſondern die mathematiſche Faſſung der Kategorie der Quantität. Er kann vielmehr nur als das allgemeine Verhältniß des Außer- und

Nebeneinander der Dinge vorgestellt werden, und ist daher keine Anschauung a priori, sondern Begriff.

Aber auch die Folgerungen aus jenen Prämissen sind falsch. Denn daraus, daß der Raum kein empirischer Begriff, d. h. nicht durch Abstraktion von äußern Erfahrungen gewonnen, daß er vielmehr eine nothwendige aprioriſche Vorſtellung (Kategorie) ist, folgt nicht, daß die Vorstellung des Raumes «vor allen wirklichen Wahrnehmungen,» und somit ohne alle Erfahrung, «im Gemüthe gegeben sey.» Wir kommen vielmehr zur Vorstellung des Raums wiederum nur durch das Denken mit der Sinnlichkeit zusammen. Wenn Kant sagt, «die Receptivität des Subjekts, von Gegenständen afficirt zu werden, gehe nothwendiger Weise vor allen Anschauungen der Objekte vorher,» so ist diese Receptivität eben nur die subjektive Möglichkeit sinnlicher Anschauungen, sie ist nur die mögliche (potentielle) Sinnlichkeit. Eben so ist der Raum als «die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen» gefaßt, nur die mögliche Form derselben, d. h. vor allen wirklichen Wahrnehmungen ist er nur der Möglichkeit nach (potentiâ) vorhanden. Wird er, wie Kant thut, als die wirkliche subjektive Form aller Erscheinungen, und doch vor allen wirklichen Wahrnehmungen gefaßt, so ist dies eine offenbare contradictio in adjecto. Denn danach wäre der Raum die wirkliche Form blos möglicher Erscheinungen, d. h. die wirkliche Form eines nur möglichen Inhalts, die Form eines Inhalts, der noch nicht ist, also eine Form ohne Inhalt, d. i. ein hölzernes Eisen. — Ist nun aber sonach der Raum keine vor den wirklichen Erscheinungen im Gemüthe wirklich gegebene Form derselben, so kann auch nicht behauptet werden, daß er «keine Bestimmung, die an den Gegenständen selbst haftete», d. h. daß er keine objektive Bestimmung sey. Denn der einzige Grund, den Kant dafür anführt, daß nämlich «weder absolute noch relative Bestimmungen der Dinge selbst vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden können,» fällt hinweg. Der Raum kann ebenfalls nicht vor dem Daseyn der Dinge, denen er als Verhältnißbestimmung zukommt, angeschaut werden; sondern da wir zur Anschauung des Raumes nur durch das Denken mit der sinnlichen Wahrnehmung zusammen gelangen, so setzt die Anschauung des Raumes ebenfalls das Daseyn der Dinge (ein mannich-

faltiges Gedachtes) voraus. — Dieſelbe objektive Bedeutung alſo, die allen unſern ſinnlichen Anſchauungen zukommt, wird vorläufig auch der Vorſtellung des Raumes beigelegt werden müſſen, ſobald er in derjenigen Form, in der er allein denkbar iſt, «als allgemeine Beſtimmtheit der Größe, Geſtalt und des Verhältniſſes der Gegenſtände gegen einander» gedacht wird.

Daſſelbe gilt von der Vorſtellung der Zeit. Wir würden im weſentlichen die ganze obige Deduction mutatis mutandis wiederholen müſſen, wenn wir auch in Beziehung auf dieſen Begriff die Kantiſche Erörterung deſſelben kritiſch beleuchten wollten. Wir überlaſſen daher dies Geſchäft, um mit Kant zu reden, dem erleuchteten Leſer.

Freilich aber fragt es ſich nun von den Kantiſchen Prämiſſen aus mit verſtärkter Nothwendigkeit: Ob und wiefern zunächſt unſerer empiriſchen und weiter unſerer Erkenntniß überhaupt objektive Bedeutung und Gültigkeit zukomme? Es fragt ſich zunächſt, ob und wiefern K. Recht hat, wenn er die Erſcheinung und das Ding an ſich trennt, und behauptet, «daß die Dinge, die wir anſchauen, nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, als ſie erſcheinen, daß vielmehr, wenn wir unſer Subjekt oder auch nur die ſubjektive Beſchaffenheit unſerer Sinne aufheben, alle die Beſchaffenheit, alle die Verhältniſſe der Objekte in Zeit und Raum, ja ſelbſt Raum und Zeit verſchwinden würden, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns exiſtiren können; — daß uns alſo gänzlich unbekannt bleibe, was es für eine Bewandtniß mit den Gegenſtänden an ſich und abgeſondert von aller dieſer Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, und wir nichts kennen, als unſere Art ſie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich iſt, und die zwar jedem Menſchen, aber nicht nothwendig jedem Weſen zukommen muß» (S. 43 f.). Dieſe berühmte Unterſcheidung oder vielmehr dieſe abſtrakte Trennung der Erſcheinung von dem Dinge an ſich, die mit ihren Conſequenzen faſt allgemein acceptirt wurde, iſt gleichwohl, ſelbſt von Kants Prämiſſen aus, völlig grundlos. Unter der Vorausſetzung, daß wir von den äußern Gegenſtänden nur vermittelſt der Sinnenaffektion Kenntniß erhalten, iſt es zwar vollkommen richtig, daß wir zunächſt und unmittelbar nur unſere eignen Sinnenaffektionen kennen lernen: denn nur dieſe kommen uns unmittelbar zum Bewußtſeyn.

Oder wie Kant ſagt, «wenn wir auch unſere Anſchauung zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir dadurch [d. h. durch die bloße Erfahrung] der Beſchaffenheit der Gegenſtände nicht näher kommen; wir würden vielmehr immer nur unſere Art der Anſchauung, d. i. unſere Sinnlichkeit vollſtändig erkennen.» Die bloße Erfahrung kann allerdings nichts über das Anſich der Dinge ausſagen, d. h. ſie kann nicht behaupten, daß das Ding an ſich unſeren Sinnenaffektionen entſpreche, conform ſey. Allein die bloße Erfahrung kann eben ſo wenig das Gegentheil behaupten. Es iſt vielmehr eben ſowohl möglich, daß das Anſich der Dinge unſeren Sinnenaffektionen correſpondire (und wir alſo durch dieſe, ſoweit ſie reichen, zugleich jenes kennen lernen), als daß es ihnen nicht entſpreche. Kant wenigſtens hat nirgend darzethan, daß das Anſich der Dinge und unſere Wahrnehmung von ihnen ſchlechthin differiren müſſe. Welche von beiden Möglichkeiten wirklich ſtatt finde, kann nur a priori, durch das Denken und die immanente Denknothwendigkeit entſchieden werden; und ſollte in dieſer kein Entſcheidungsgrund zu finden ſeyn, ſo müßte die Sache für unentſchieden erklärt werden. — Außerdem widerſpricht K. ſich ſelber, wenn er das Ding an ſich, als das wahrhaft Objektive, der Erſcheinung gegenüber ſtellt. Denn hat nur das, was wir durch Erfahrung kennen und wiſſen, objektive Bedeutung und Gültigkeit, ſo iſt gerade das Ding an ſich, das jenſeit aller Erfahrung liegt, ohne alle Objektivität, eine bloße ſubjektive Meinung, eine reine Einbildung, oder, was Kanten daſſelbe iſt, ein bloß aprioriſcher, leerer Begriff. — Wäre aber endlich auch die Erſcheinung der Dinge von ihrem Anſich zu unterſcheiden, — wie denn ohne Zweifel die Anſchauung eines Dinges und das Ding ſelbſt nicht einerlei ſind, — ſo fragt es ſich doch noch immer, ob es nicht zum Anſich der Dinge gehöre, für uns zu ſeyn, oder ob nicht ihre Erſcheinung, d. i. ihre Aeußerlichkeit für uns und Aeußerung auf uns, nur die Aeußerung und Aeußerlichkeit ihres eignen Anſich ſey, der Unterſchied alſo, anſtatt zwiſchen uns und die Dinge, nicht vielmehr in die Dinge ſelbſt falle. Die Möglichkeit, daß es ſich ſo verhalte, und daß alſo die Erſcheinung nicht blos ſubjektiv, ſondern auch objektiv, und umgekehrt das Ding an ſich nicht blos objektiv, ſondern (vermittelſt der Erſcheinung) auch ſubjektiv wäre, hat K. wenigſtens nirgend widerlegt.

Würde jene Frage bejaht, so würde von selbst folgen, daß auch Zeit und Raum als Erscheinungsverhältnisse nicht blos subjektiv, sondern auch objektiv wären. Eben darum aber läßt K. jene Frage gar nicht aufkommen. Ihm ist seine Ansicht von Zeit und Raum eine Nothwendigkeit, weil sie das Hauptmittel zur Lösung seiner Aufgabe ist. Nachdem er einmal die aposteriorische Erkenntniß von der aprioriſchen, die Sinnlichkeit von dem Verstande getrennt hat (S. 55.), so bedarf er, um beide zusammenzubringen, eines zweischneidigen Mittelbegriffs, der sich zwischen beide einschieben läßt, und an beiden gleichsam participirt. Dies ist ihm die reine Anschauung a priori, Zeit und Raum. Sie sind es, wie K. sagt, «in welchen wir, wenn wir im [synthetischen] Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt und mit jenem verbunden werden kann» (S. 53.). Die reine aprioriſche Anschauung ist also «Eines der erforderlichen Stücke» zur Lösung der Aufgabe, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Als Anschauung gehört sie der Seite der Sinnlichkeit, der unfreiwilligen Region des Gegebenen, als reine, aprioriſche Anschauung dagegen der Seite des Verstandes, der spontanen Region des Selbsterzeugten an *). Allein damit wird sie nach Kants eignen Principien zur contradictio in adjecto, zu einer Art von Monstrum. Denn der Gegensatz zwischen Aposteriorischem und Aprioriſchem wie zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand, ist in ihr durch nichts vermittelt, sondern beide Seiten unmittelbar zusammengestellt, und der Widerspruch, der darin liegt, nur dadurch scheinbar vermieden, daß sie für die blos «subjektive Bedingung» oder für «die reine Form» aller sinnlichen Anschauung erklärt wird. So wird der Schein gewonnen, als höre sie dadurch auf sinnliche An-

*) Der Verstand hat es nach K. zwar auch mit aposterioriſchen Begriffen zu thun, aber doch nur insofern, als er diese Begriffe, die er als solche immer selbst producirt, aus gegebenen Anschauungen oder empirisch gewonnenen Vorstellungen formirt. Alles Aprioriſche gehört dagegen nach K. stets und nothwendig dem Verstande, «der Spontaneität der Erkenntniß», an. Denn es ist nach K. das erste, principale Begriffsmoment des Aprioriſchen, dasjenige zu seyn, «was unser eignes Erkenntnißvermögen aus sich selbst zur Erkenntniß hergiebt.» —

schauung zu seyn. Allein diese Form — wenn sie zum Bewußtseyn kommen und überhaupt von ihr die Rede seyn soll — muß doch wiederum entweder vom Anschauungsvermögen *angeschaut*, oder vom Verstande *begriffen* werden; sie muß nothwendig entweder Anschauung oder Begriff seyn. K. erklärt sie ausdrücklich für Anschauung, und nennt daher wiederholentlich Zeit und Raum reine Anschauungen a priori. Zugleich aber erklärt er eben so ausdrücklich, daß wir «unabhängig von der *Sinnlichkeit* keiner Anschauung theilhaftig werden können», daß «die Anschauung *niemals* anders als sinnlich seyn könne», und daß es «außer der Anschauung keine andere Art, zu erkennen, gebe, als durch Begriffe» (S. 55. 68.). Sind also Raum und Zeit keine *sinnlichen*, empirischen Anschauungen, so können sie nach K. selbst auch nicht *Anschauungen* heißen. Sie müßten consequenterweise für Produkte des Verstandes, d. h. für *Begriffe* (Kategorien) erklärt werden. Dann aber wäre gar nichts gewonnen: denn dann würden wir in ihnen nicht dasjenige antreffen können, was die Anschauung zu den synthetischen Urtheilen a priori hergeben muß, und der alte Dualismus bliebe unvermittelt stehen. Wären sie aber *sinnliche* Anschauungen, so fiele nach K. nothwendig das Prädicat ihrer Reinheit und Apriorität weg; und das Resultat wäre dasselbe. — Um aus diesem Dilemma herauszukommen, bleibt nichts übrig, als die reine, aprioriſche Anschauung für eine besondere, dritte, und (als beide zusammengehörige Seiten in sich enthaltend) für die einzige wahre Erkenntnißquelle zu erklären, d. h. sie mit Schellings unmittelbarer *intellektueller* Anschauung zusammenfallen zu lassen. Damit aber wären Kants sämmtliche Prämissen aufgehoben: von einer Vermittelung des Verstandes und der Sinnlichkeit, oder der Spontaneität und Receptivität, wie der aprioriſchen und aposterioriſchen Erkenntniß könnte gar nicht die Rede seyn, weil sie schon ursprünglich und unmittelbar in jener Art von Anschauung beisammen wären; es gäbe gar keinen bloßen reinen Begriff, keine bloße reine Anschauung, eben so wenig als *bloß* aprioriſche und *bloß* aposterioriſche Erkenntniß, — d. h. Kants ganze Philosophie wäre aus dem Geleise geworfen. —

Weil Kants reine Anschauungen a priori in der That keine Anschauungen sind, so genügen sie auch für sich selbst noch nicht, um Kants Aufgabe vollständig zu lösen. Dazu bedarf es noch

zweier anderer «wesentlicher Stücke». Diese sind 1) «die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception», oder «die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseyns», — diejenige synthetische Einheit, in der alle Anschauungen, Vorstellungen, als meine Anschauungen, welche Ich denke und welche von diesem Ich denke fortwährend «begleitet» werden, ursprünglich und unmittelbar zusammengefaßt sind, kraft deren es erst möglich ist, Vorstellungen auf einander zu beziehen und zu verbinden, und die also die Grundbedingung aller Erkenntniß überhaupt wie der Bildung und Anwendung der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) insbesondere ist (S. 97 ff.). Demnächst 2) das s. g. Schema, und damit die dasselbe hervorbringende Einbildungskraft. Diese macht erst die eigentliche Verbindung sowohl zwischen der Sinnlichkeit und den reinen Anschauungen, als zwischen der anschauenden Seite des Geistes und dem Verstande mit seinen aprioriſchen Begriffen. Sie gehört insofern der Sinnlichkeit an, als sie das Vermögen ist, «einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen», und hat es insofern mit lauter Vorstellungen, die von der Sinnlichkeit ausgegangen, zu thun. Indem sie aber diese Vorstellungen zugleich auf spontane Weise verbindet, ordnet ꝛc., gehört sie andrerseits zugleich dem Verstande an, und ist insofern das Vermögen, «die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen.» Ist ihre Synthesis den Kategorien gemäß, so haben wir damit eine transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, «eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit, die erste Anwendung desselben (und zugleich den Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung» (S. 111.) Zu diesem Behufe muß es indeß «ein drittes» geben, «was einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische), und doch einerseits intellektuell, andrerseits sinnlich seyn. Eine solche ist das transscendentale Schema.» Schema im Allgemeinen ist nämlich «die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen.» Wie dies die Einbildungskraft bewerkstellige, erklärt K. für eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen

werden. Er begnügt sich mit der Thatsache, daß nun einmal jeder Begriff, z. B. der Begriff Triangel, Hund ꝛc., durch die Einbildungskraft schematisirt — oder wie die neuere Philosophie sich ausdrücken würde: vorstellig gemacht — werden müsse, wenn überhaupt von menschlicher Erkenntniß die Rede seyn solle. Das Schema der reinen Verstandesbegriffe insbesondere ist «die transscendentale Zeitbestimmung.» Die Zeit nämlich «als die formale Bedingung der Verknüpfung aller Vorstellungen enthält ein Mannichfaltiges a priori in der reinen Anschauung.» Jede transscendentale Zeitbestimmung ist also «mit der Kategorie, die ihre Einheit ausmacht, insofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andrerseits auch mit der Erscheinung insofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannichfaltigen enthalten ist.» Vermittelst ihrer also wird eine Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich seyn. Jede Kategorie hat demgemäß ein ihr entsprechendes Schema, d. h. eine besondere Art transscendentaler Zeitbestimmung zur Seite, in welcher sie selbst gleichsam figurativ, bildlich dargestellt ist. So ist die Zahl das Schema für die Kategorie der Quantität, der Zeitinhalt für die der Realität, die Beharrlichkeit für die Kategorie der Substanz, die Zeitfolge für die der Ursache u. s. w. (S. 130 ff.).

Die Einbildungskraft mit ihren Schematen bildet sonach eine Mittelregion, auf der sich Sinnlichkeit und Verstand, aposteriorische und aprioriſche Erkenntnisse begegnen. Diese Mittelregion bietet dann dasjenige dar, was aus dem Gebiete der Anschauung zu dem gegebenen Begriffe hinzukommen muß, um ein synthetisches Urtheil a priori möglich zu machen. Jedes solches Urtheil (die rein mathematischen ausgenommen) ist im Grunde selbst nichts anderes, als die Verknüpfung einer Kategorie mit dem ihr entsprechenden Schema zu Einem Satze (z. B. in dem Urtheile: Alles was geschieht oder alle Veränderung muß eine Ursache haben, heißt das Subjekt [alles Geschehende, alle Veränderung] nichts Andres als: Alles, was in der Zeit sich folgt, d. h. es ist damit das Schema der Zeitfolge ausgedrückt. Dieses wird mit der ihm entsprechenden Kategorie der Causalität verknüpft, und so ergiebt sich der Satz: Alles, was in der Zeit sich folgt, steht im Verhältniß von Ursache und Wirkung. U. s. f.)

Sonach zeigt sich nun aber zur Evidenz, daß Kant der s. g.

intellektuellen Anſchauung, auf die bereits, wie gezeigt, ſeine Anſicht von Zeit und Raum im Grunde hinausläuft, ſchlechterdings nicht zu entgehen gewußt hat, d. h. daß er den Fehler der Vermiſchung von Verſtand und Sinnlichkeit, wovor er ſo eifrig warnt (S. 55.), ſelbſt begeht. Was er Schema nennt, iſt in der That nichts andres als intellektuelle Anſchauung, d. h. ein Mittum-compoſitum von Begriff und Anſchauung, welches, da ſich ſeine Geneſis nicht näher darthun und erklären läßt, als eine beſondere, dritte Function neben Verſtand und Sinnlichkeit ſich einfindet. Durch dieſes Medium, in welchem die zu vermittelnden Gegenſätze des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen ſchon unmittelbar beiſammen ſind, der zu löſenden Aufgabe ſich entledigen, heißt offenbar den Knoten zerhauen. Denn daß es ein ſolches Drittes geben müſſe, widerſpricht der Prämiſſe, «daß nur Anſchauungen und Begriffe die Elemente aller unſerer Erkenntniß ausmachen.» Giebt es ein drittes Element, das zugleich Begriff und Anſchauung iſt und der aprioriſchen und apoſterioriſchen Seite angehört, ſo bedarf es gar keiner Vermittelung dieſer Gegenſätze; es bedarf keiner beſondern Erörterung, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeyen: denn in jenem dritten Elemente iſt ihre Möglichkeit unmittelbar gegeben.

So wenig hiernach auch die Löſung der geſtellten Aufgabe überall befriedigen möge, ſo bleibt doch ſchon die Stellung der Aufgabe ſelbſt, die allgemeine Idee einer nothwendigen Vermittelung jener Gegenſätze, insbeſondere aber der ſpecielle Grundgedanke der Kritik der reinen Vernunft: die reinen Verſtandesbegriffe und namentlich die ſynthetiſchen Urtheile a priori als nothwendige Bedingungen aller möglichen Erfahrung und des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt zu erweiſen, und damit das gegenſeitige Zuſammenwirken des aprioriſchen und apoſterioriſchen Elements darzuthun, ein unſterbliches Verdienſt um die Fortbildung der Philoſophie, ein wahrer, dauernder Gewinn der Wiſſenſchaft. Dieſen Gedanken führt K. mit ſiegreichem Scharfſinn und unwiderſtehlicher Evidenz durch. Er zeigt zunächſt, daß Erfahrung nicht blos ſinnliche Anſchauung, Affektion durch die Sinne, ſondern eine Verbindung von ſinnlichen Anſchauungen zum Ganzen einer Erkenntniß ſey. Ohne eine ſolche Verbindung, bemerkt er, würden wir nur ein Chaos, eine «Rhapſodie» von Sinneneindrücken haben, in der Alles durch einander laufen, und nicht einmal irgend

ein bestimmter Gegenstand, geschweige denn ein geordneter Zusammenhang von verschiedenen Gegenständen, den man die Welt der Erscheinungen nennen könnte, zu unserm Bewußtseyn kommen würde. Ohne eine solche Verbindung würde also ein zusammenhängendes, geordnetes, menschliches Bewußtseyn unmöglich seyn. Weil sie aber, fährt er fort, nicht den Gegenständen an sich angehört, — denn von dem Ansich derselben wissen wir nichts, — weil vielmehr die Gegenstände nur als Erscheinungen, d. h. als Objekte unserer Anschauung in unserer Vorstellung verbunden und geordnet werden, muß sie nothwendig nach den Gesetzen unseres Geistes, unseres Verstandes und Vorstellungsvermögens sich richten (S. 120 ff. 142.). Nun sind aber, bemerkt er weiter, die Gesetze aller Synthese des Mannichfaltigen in den Kategorien enthalten; und das Mannichfaltige der Erscheinungen (vermittelst der Schemata) den Kategorien gemäß synthesiren, ist nichts andres als ein synthetisches Urtheil a priori fällen. Die Kategorien mit ihren synthetischen Urtheilen sind also die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Darin liegt ihre Nothwendigkeit, ihre Wahrheit oder objektive Gültigkeit. Denn wenn auf ihnen die Möglichkeit aller Erfahrung beruht, so müssen sie auch für die Gegenstände der Erfahrung und damit objektive Gültigkeit haben, weil letztere eben nur durch sie Gegenstände für uns sind. Eben darum aber, schließt Kant, sind sie auch nur wahr und objektiv, so weit sie auf mögliche Erfahrung sich beziehen; sie reichen nicht weiter als die Erfahrung reicht, und jedes Einzelne hat nur soweit objektive Bedeutung, als es eine Erfahrung möglich macht. Oder, wie K. selbst sagt: «Da die Erfahrung als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart ist, welche aller andern Synthesis Realität giebt, so hat jede andere [d. i. jede aprioriſche] Synthesis als Erkenntniß a priori nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit den Objekten), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist» (S. 144 f.).

Diese ganze Deduction würde ihre volle Kraft behalten, gesetzt auch, daß die Gegenstände nicht bloße Erscheinungen wären, sondern das Ansich derselben ihrem Fürunsseyn vollkommen entspräche. Die unbegründete Voraussetzung Kants, daß das Ansich der Dinge jenseit ihrer Erscheinung liege und liegen bleibe, thut mithin der tiefbegründeten Wahrheit seines Grundgedankens keinen

Eintrag. Wohl aber fragt es sich, ob K. auch Recht hat, wenn er zuletzt den Schluß zieht, daß die Kategorien mit ihren synthetischen Urtheilen nur in Beziehung auf Gegenstände wirklicher oder wenigstens möglicher Erfahrung objektive Bedeutung haben.

Dieser Schluß folgt zunächst keineswegs blos daraus, daß die Kategorien die Bedingungen möglicher Erfahrung sind. Daraus folgt vielmehr nur, daß sie auch in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung von objektiver Gültigkeit sind, nicht aber, daß ihre Gültigkeit sich nur darauf und nicht weiter erstrecken könne. Die Kategorien an sich sind freilich formale, leere Begriffe, bloße Prädicatbegriffe, Unterschiedsbestimmungen, die einen Subjektbegriff oder einen Gegenstand fordern, der ihnen gemäß von andern unterschieden werden könne. Allein es fragt sich 1) ob dieser Gegenstand nur sinnlicher Natur, nur Objekt der sinnlichen Anschauung seyn, und nothwendig der Welt der Erscheinungen angehören müsse, d. h. ob die Gewißheit des realen, objektiven Daseyns außer uns nur auf der Sinnenaffektion beruhe, oder wie K. sagt, ob Gegenstände uns nur vermittelst der Sinnlichkeit «gegeben» werden können. Es fragt sich insbesondere 2) ob nicht die Kategorien mit ihren synthetischen Urtheilen a priori und die durch sie und die sinnliche Anschauung vermittelte Erfahrung (als Ganzes von Erkenntnissen) selbst auf ein objektives Daseyn, das nicht sinnlich wahrnehmbar, nichtsdestoweniger aber gewiß und real existirt, hinweisen, und somit wenigstens mittelbar über die Erfahrung hinausführen?

Was die erste Frage anbetrifft, so ist es nur eine von Kants Voraussetzungen, daß uns Gegenstände als solche nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden können; es steht ihm eben nur thatsächlich fest, daß wir Menschen wenigstens auf keine andre Art von Gegenständen Kenntniß erhalten. Er räumt zwar ein, daß die sinnliche Anschauung nicht nothwendig die einzige Art und Weise sey, daß sich vielmehr wohl ein Verstand denken lasse, dessen Begriffe unmittelbar zugleich Anschauungen wären, behauptet aber wiederholentlich, daß wir einer solchen «intellektuellen Anschauung» durchaus unfähig seyen, und auch die Möglichkeit derselben nicht «einsehen» könnten (S. 50. 53. 223. 226.). Allein abgesehen davon, daß dies Alles nur unter der nackten Versicherung: es sey nun einmal so, auftritt, und also auf Thatsachen des Bewußtseyns oder auf inneren Wahrnehmungen beruht, deren Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit K. nirgend dargethan hat;

ſo hat ſich außerdem bereits wiederholentlich gezeigt, daß K. die verworfene intellektuelle Anſchauung oder wenigſtens etwas ganz Aehnliches durch eine Hinterthür wieder einführt, und nur vermittelſt ihrer ſeine Hauptaufgabe löſt. Giebt es «vermittelnde Vorſtellungen», welche einerſeits «rein, intellektuell» (und ſomit begrifflicher Natur), andrerſeits aber zugleich «ſinnlich» (und ſomit anſchaulicher Art) ſind, und ſind dieſe Schemata die «Bilder», unter welchen die Einbildungskraft die apoſterioriſchen wie die aprioriſchen, reinen Verſtandesbegriffe ſich vorſtellt oder innerlich anſchaut, ſo iſt nicht einzuſehen, warum nicht dieſelbe Einbildungskraft auch den reinen Vernunftbegriffen (den Ideen im Kantiſchen Sinne) ſoll ihr Bild verſchaffen können, d. h. warum dem menſchlichen Geiſte nicht auch durch die Vernunft mit der Einbildungskraft zuſammen ſoll ein Gegenſtand «gegeben» werden können, der zwar nicht ſinnlicher Natur, im Gegentheil ohne alle Beihülfe der ſinnlichen Wahrnehmung, doch aber, wie jeder ſinnliche Gegenſtand, nur innerlich vermittelſt der Einbildungskraft angeſchaut würde. Kant würde dagegen freilich einwenden: ein ſolcher Gegenſtand, wenn er auch möglich wäre, ſey kein Gegenſtand, ſondern eine «bloße Idee», weil er eben nicht gegeben ſey: denn die Vernunft erſchließe nur ihre Ideen, producire ſie ſelbſt, während die ſinnliche Anſchauung durch den äußern, realen Gegenſtand vermittelſt der Sinnenaffektion bewirkt werde. Allein dieſer Einwand zerſtört ſich von ſelbſt an Kants eigner Theorie des empiriſchen Bewußtſeyns oder der Art und Weiſe des apoſterioriſchen Erkennens. Nach K. ſelbſt kommen uns unmittelbar nur unſere eignen Sinnenaffektionen zum Bewußtſeyn; von dem Dinge an ſich nehmen wir gar nichts wahr; mithin wiſſen wir auch a posteriori von dem Daſeyn deſſelben ſchlechthin gar nichts. Daß Dinge an ſich, realiter, außer unſerer ſinnlichen Anſchauung exiſtiren, erſchließt vielmehr Kant ſelbſt vermittelſt einer beſondern Deduction, durch die er den (Leibnitz-Berkeleyſchen) Spiritualismus zu widerlegen ſucht (S. 200 f. Vgl. Vorr. S. XXIX.). Wenn K. in dieſer Widerlegung, — abgeſehen von deren Richtigkeit, — beweiſt, daß «unſere innere Erfahrung nur unter Vorausſetzung äußerer Erfahrung möglich ſey», oder daß «das Bewußtſeyn meines eignen Daſeyns zugleich ein unmittelbares Bewußtſeyn andrer Dinge außer mir ſey», ſo zeigt er offenbar nur, daß aus der Beſchaffenheit meiner ſelbſt und mei-

nes Bewußtſeyns die Exiſtenz äußerer Dinge folge, oder daß Ich meinem eignen Bewußtſeyn gemäß (d. h. dem Wiſſen von meinem eignen Seyn gemäß) das Daſeyn von Dingen außer mir annehmen müſſe, zu denken genöthigt ſey. Die Gewißheit von der realen Exiſtenz der äußern, ſinnlich wahrnehmbaren Dinge iſt mithin nach K. ſelbſt nur eine Denknothwendigkeit. Ließe es ſich alſo ebenfalls als denknothwendig darthun, daß gewiſſe, den reinen Vernunftbegriffen und ihren Schematen entſprechende Weſen realiter exiſtiren müſſen, ſo hätten die ſinnlichen Anſchauungen vor den Ideen der Vernunft nichts voraus: das reale Daſeyn der Gegenſtände, auf die ſich beide beziehen, beruhte für beide nur auf derſelben Denknothwendigkeit. Daß die Gegenſtände der Vernunftideen die Vernunft nicht in derſelben Art, wie die Objekte der ſinnlichen Anſchauung den betreffenden Sinn, äußerlich afficiren, ſondern nur auf eine ihrer Natur und dem Weſen der Vernunft angemeſſene Art, ideell ſich manifeſtiren können, liegt freilich in der Natur der Sache, kann aber ſchlechterdings nichts gegen das reale Daſeyn derſelben beweiſen.

Ueberdies aber fragt es ſich noch ſehr, ob die Vernunftideen nur erſchloſſen, nur von der Vernunft ſelbſt producirt werden.

Was nämlich dieſe zweite Frage anbetrifft, ſo lehrt K. ſelbſt, daß es neben den Grundſätzen des reinen Verſtandes, «welche blos von empiriſchem und nicht von transſcendentalem, d. i. über die Erfahrungsgränze hinausreichendem Gebrauche ſeyen», noch «transſcendente Grundſätze» gebe, welche jene Schranken wegnehmen, ja ſie zu überſchreiten gebieten, und ſomit eine Erweiterung unſerer Erkenntniß über alle Erfahrung hinaus prätendiren. Das Vermögen des Geiſtes, das dieſe Erweiterung ſich anmaßt, dieſe transſcendenten Grundſätze gebiert, iſt die «reine Vernunft.» Sie hat zunächſt ihre logiſche Seite. Denn während der Verſtand «das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln» (der Kategorien und ſynthetiſchen Urtheile a priori) genannt werden kann, iſt die Vernunft «das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien, d. h. ſie hat es damit zu thun, «den mannichfaltigen Erkenntniſſen des Verſtandes [dem Ganzen der durch den Verſtand und die ſinnliche Anſchauung gewonnenen und gegliederten, ſyntheſirten Erfahrung] Einheit a priori durch Begriffe zu geben.» Dieſe «Vernunfteinheit», die danach eine ganz andre, als die Verſtandeseinheit

iſt, wird durch den Verſtand und die Erfahrung ſelbſt gefordert, und ihre Principien ſind von großem Nutzen, wenn ſie nur regulativ, d. i. dazu angewendet werden, «um den Verſtand mit ſich ſelbſt in durchgängigen Zuſammenhang und durch Vergleichung ſeiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derſelben auf die kleinſtmögliche Zahl derſelben zu bringen.» Werden ſie dagegen als conſtitutive Principien gefaßt, d. h. werden jene reinen Vernunftbegriffe auf Gegenſtände an ſich bezogen, oder ſoll durch ſie über Gegenſtände an ſich irgend etwas beſtimmt werden, ſo führen ſie nur zu Illuſionen, und die vermeintlich durch ſie gewonnene Erkenntniß iſt ein bloßes Blendwerk, «ein transſcendentaler Schein.» Denn durch bloße reine Begriffe kann nun einmal keine gegenſtändliche Erkenntniß gewonnen werden; dazu gehört Anſchauung, und dieſe iſt für uns Menſchen nun einmal ſinnlicher, empiriſcher Natur (S. 255 ff. 260 f.).

Das Grundprincip der reinen Vernunft, — fährt K. fort, — durch welches ſie die mannichfaltigen, einzelnen und damit bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes auf Einheit a priori bringt, iſt der Satz: «daß wenn das Bedingte gegeben iſt, auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin ſelbſt unbedingt iſt, gegeben ſey.» Denn nur unter dieſer Vorausſetzung iſt es möglich, «zu den bedingten Erkenntniſſen des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die geforderte Einheit erſt vollendet wird.» Dieſem Principe gemäß ſchließt die Vernunft 1) auf «die abſolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts», 2) auf die «abſolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erſcheinung», und 3) auf die «abſolute Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt.» Die reinen Vernunftbegriffe, welche aus dieſen drei Einheiten ſich ergeben, oder vielmehr von der Vernunft dadurch gebildet werden, daß ſie jene Einheiten als objektiv gegeben faßt, nennt K. die «transſcendentalen Ideen». Die allgemeinſten unter ihnen, die Fundamentalideen, welche jene drei Einheiten unmittelbar ausdrücken, und aus denen dann weitere (beſondere) Vernunftbegriffe ſich ableiten laſſen, ſind 1) die Idee der menſchlichen Seele als denkenden Subjekts, das ſchlechthin nur Subjekt, niemals Prädicat ſeyn kann, und damit als einfacher intellektueller Subſtanz; 2) die Idee der Welt als Weltganzen oder in ſich geſchloſſenen Univerſums, und 3) die Idee Gottes, als des Weſens aller Weſen,

der obersten Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann. Diese drei Ideen sind die Gegenstände dreier besonderer Disciplinen der bisherigen (vorkritischen) Philosophie: der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie, und der rationalen Theologie (S. 264 f. 284.). Sie sind es, die Kant im zweiten Buche, der «transscendentalen Dialektik» oder der «Dialektik des transscendentalen Scheins» einer scharfen Kritik unterwirft. — Ehe wir ihm indessen dahin folgen, sind die Prämissen dieser Kritik genauer zu untersuchen. —

Zunächst fällt es sogleich auf, daß es die reine Vernunft seyn soll, die so unvernünftig ist, bloße Illusionen für wahre Erkenntnisse zu halten, oder «daß in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen sollen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Nothwendigkeit der Verknüpfung gewisser Begriffe für eine objektive Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird,» ja daß diese Illusion, dieser transscendentale Schein so «natürlich und unvermeidlich» seyn soll, daß er auch gar «nicht aufhört, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik eingesehen hat» (S. 256.). Wenn nun aber jene Maximen der Vernunft gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, wodurch will sie K. von den wirklich objektiven unterscheiden? — Dadurch, daß jene sich nicht auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung beziehen, und weder durch Erfahrung bestätigt noch als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung dargethan werden können? — Allein diese Behauptung, daß uns nur durch die sinnliche Anschauung Gegenstände gegeben werden, daß es also nur sinnlich wahrnehmbare, materielle Gegenstände für uns giebt, wir von andern nichts wissen und wissen können, und daß mithin nur das sinnlich-Wahrnehmbare den Namen eines Gegenstandes verdiene, — ist nicht einmal eine scheinbar-objektive, sondern ein rein subjektive Maxime. Denn zunächst beruht sie, wie schon bemerkt, auf bloßen Thatsachen des Bewußtseyns, und zwar des Kantischen Bewußtseyns: andre Subjekte können sehr wohl andre Thatsachen in ihrem Bewußtseyn finden oder zu finden glauben. Demnächst aber ist dieses Bewußtseyn mit seinen angeblichen Thatsachen nur das empirische Bewußtseyn. Die

Vernunft mit ihren Behauptungen und Grundsätzen ist doch auch «ein Bestandtheil» des allgemeinen menschlichen Bewußtseyns. Wenn nun das Vernunftbewußtseyn im Widerspruch gegen das empirische behauptet, daß es außer den materiellen Gegenständen der sinnlichen Anschauung noch andere Gegenstände realiter gebe und geben müsse, — wer soll den Streit entscheiden? Wäre es nicht gerade jene so verpönte Erweiterung unseres Wissens über die Gränzen der Erfahrung hinaus, wenn das empirische Bewußtseyn behaupten wollte: Was nicht in der Erfahrung oder zum Behuf der Möglichkeit derselben gegeben ist, das existirt überhaupt und schlechthin gar nicht? Dieß aber müßte das empirische Bewußtseyn behaupten. Denn wenn es zugeben wollte, daß es außer den sinnlich-wahrnehmbaren noch andre Gegenstände geben könne, so müßte es auch einräumen, daß die Vernunft — dieses nach K. selbst von der Sinnlichkeit ganz verschiedene Vermögen — von diesen Gegenständen wissen könne. Wenigstens wäre es die unbegründetste Anmaßung, wenn das empirische Bewußtseyn über die Beschaffenheit, die Macht und Fähigkeit der Vernunft ohne weiteres aburtheilen wollte. —

Ferner ist der Kantische Grundsatz: daß den reinen Verstandesbegriffen als Bedingungen möglicher Erfahrung objektive Bedeutung zukomme, gleichermaßen nur eine subjektive Maxime, d. h. auf die Beschaffenheit unseres Geistes und Wesens gegründet. Warum also werden nicht auch die durch diese Maxime gewonnenen Erkenntnisse für bloße Illusionen erklärt? warum soll nur das auf die Grundsätze der reinen Vernunft basirte Wissen bloßer transscendentaler Schein seyn? — Und wenn es dem menschlichen Geiste «natürlich und unvermeidlich» ist, d. h. wenn die Vernunft kraft der immanenten Denknothwendigkeit uns zwingt, gewisse subjektive Begriffsverknüpfungen für objektive Bestimmungen der Dinge an sich zu halten, — warum soll diesen Bestimmungen nicht dieselbe reale Existenz beigemessen werden dürfen, als dem Dinge an sich, dessen Daseyn, wie gezeigt, doch ebenfalls von uns nur erschlossen wird, und also auf derselben Denknothwendigkeit ruht, wie jene? — Gesetzt aber auch die Vernunft irrte sich, — wie will man ihr den Irrthum beweisen, da alles Beweisen doch wiederum nur Entwickelung derselben immanenten Denknothwendigkeit ist? Oder ist etwa die transscendentale Kritik ein übervernünftiges Vermögen, das die ver-

nünftige Denknothwendigkeit durch einen Machtſpruch zum Schweigen zu bringen berechtigt wäre? Iſt ſie nicht vielmehr in Wahrheit nur das verkappte empiriſche Bewußtſeyn mit ſeinem Gehülfen, dem reflektirenden Verſtande, das ſich anmaßt die Vernunft nach *ſeinen* angeblichen Thatſachen und Grundſätzen zu meiſtern, oder wie Jacobi ſagt, die Vernunft zu Verſtande zu bringen? Denn wäre die transſcendentale Kritik, wie K. will, ſelbſt *Vernunft*, aber «eine *höhere*, *richterliche* Vernunft», vor deren «kritiſchem Auge die *reine* Vernunft mit Ablegung alles angemaßten dogmatiſchen Anſehens erſcheinen muß» (S. 566), ſo gäbe es entweder *zweierlei* Vernunft, die Eine der andern diametral widerſprechend, oder die ſ. g. höhere, kritiſche Vernunft iſt nur die über ſich ſelbſt *reflektirende* (*nachdenkende*) die reine dagegen die *dogmatiſche* (*unmittelbare*) Vernunft. Aber auch in letzterem Falle bleibt ein ungelöſter Widerſpruch ſtehen zwiſchen der Vernunft in ihrer dogmatiſchen Unmittelbarkeit und ihrer kritiſchen Reflektirtheit. Es iſt unbegreiflich, wie dieſelbe Vernunft mit ſo großer Selbſtgewißheit für wahr halten kann, was ſie ſelbſt hinterdrein für bloße Illuſionen erkennt, unbegreiflich, wie dieſe Illuſionen natürlich und unvermeidlich, *denknothwendig* ſeyn, und doch von der kritiſchen Vernunft als bloße Illuſionen ſollen *nachgewieſen* werden können. Denn dieſer Nachweis kann doch nur kraft derſelben *Denknothwendigkeit* geführt werden. Mithin ſtreitet Denknothwendigkeit gegen Denknothwendigkeit; und da auf Seiten der dogmatiſchen Vernunft die Denknothwendigkeit ſo gewaltig ſeyn ſoll, daß der transſcendentale Schein trotz aller Widerlegung doch immer wiederkehrt, ſo ſcheint es, als müſſe die kritiſche Vernunft der dogmatiſchen weichen, und das höhere Recht der letzteren anerkennen, da die Denknothwendigkeit auf ihrer Seite offenbar ſchwächer iſt. Jedenfalls können nur die Ausſprüche der Einen von beiden für vernünftig gelten: denn Sichwiderſprechendes für gleichvernünftig zu erklären, iſt offenbar höchſt unvernünftig. Nun iſt es aber eben ſo unvernünftig, ſich bloßen Illuſionen, unkritiſchen und ununterſuchten Meinungen hinzugeben, als an der klar erkannten, unvermeidlichen Denknothwendigkeit zu rütteln und zu fritteln. Letzteres thut die kritiſche Vernunft, jenes die dogmatiſche. Die Möglichkeit der Unvernunft ſteht alſo auch auf Seiten der kritiſchen Vernunft, d. h. weder die Eine noch die andere iſt an ſich ſelbſt gewiß, die wahre Vernunft zu ſeyn. — Wäre

endlich die transscendentale Kritik gleichsam der Anwalt des allgemeinen Totalbewußtseyns (das Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft als seine Momente in sich zusammenfaßte), so dürfte sie nicht ohne weiteres der Vernunft, zu Gunsten des Verstandes und des empirischen Bewußtseyns, Unrecht geben. Wenigstens müßte sie dann für die sonderbare Beschaffenheit der reinen Vernunft, bloße Illusionen für wahre Erkenntnisse halten zu müssen, einen haltbaren, vernünftigen, oder wenigstens verständigen Grund angeben. Sonst ist sie offenbar sehr ungründlich. Nun ist aber jene Beschaffenheit so unvernünftig und unverständig, daß sich ein haltbarer Grund dafür unmöglich angeben läßt: denn ein vernünftiger, verständiger Grund kann keine so unvernünftige und unverständige Folge haben. Soll aber der Grund zu jenen Illusionen etwa im menschlichen Hochmuthe oder Vorwitze liegen, so liegt er eben nicht in der Vernunft, und von Vernunftideen, die bloße Illusionen wären, könnte gar nicht die Rede seyn.

Bei diesen offenbaren Widersprüchen und Inconsequenzen bleibt es indessen nicht einmal. K. begeht aus unbegreiflicher Feindschaft gegen die Vernunft eine noch einleuchtendere Inconsequenz. Den reinen Verstandesbegriffen nämlich legt er objektive Bedeutung bei, weil durch sie allein Ordnung und Einheit in die rhapsodische Mannichfaltigkeit der Sinneneindrücke und Wahrnehmungen kommt, durch sie allein mithin Erfahrung möglich ist. Nun soll es aber doch die Vernunft seyn, welche erst vermittelst ihrer Principien und Ideen wiederum Einheit in die mannichfaltigen Verstandesregeln bringt, so daß durch diese Vernunfteinheit erst jene vom Verstande erstrebte, aber nicht vollzogene Einheit «vollendet» wird. Ja «ohne die Vernunft werden wir keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben» (S. 503.). Eine bloß erstrebte, unvollendete Einheit ist nun aber offenbar keine Einheit, keine Ordnung, sondern nur eine dem Grade nach geringere Unordnung. Mithin sind im Grunde die reinen Vernunftbegriffe eben so nothwendige oder vielmehr noch nothwendigere Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung als die reinen Verstandesbegriffe. (Wie wäre auch z. B. gemäß der Kategorie der Wechselwirkung das gegenseitige Aufeinander- und Zusammenwirken der erscheinenden Dinge denkbar oder die dem entsprechende Erfahrung möglich, wenn die Dinge nicht zu Einem Ganzen zusammengefaßt

wären? Eben ihr Zuſammenwirken, ihr Ineinandergreifen und gegenſeitiges Beſtimmtſeyn durch einander, — worin der Proceß der Urſachen und Wirkungen nicht in's Unendliche hinausläuft, ſondern in ſich zurückkehrt und zur koncreten Einheit des Mannichfaltigen ſich vermittelt, — iſt ja ſchon der Begriff des Ganzen. Im Verſtandesbegriffe der Wechſelwirkung macht ſich mithin die Vernunftidee der Einheit der Welt als Eines Univerſums unmittelbar geltend). Beiden muß alſo auch conſequenter Weiſe dieſelbe objektive Bedeutung beigemeſſen werden. Gleichwohl erklärt K. die reinen Vernunftbegriffe für bloße Illuſionen ohne alle objektive Gültigkeit!

Dieſe augenſcheinliche Inconſequenz verdeckt er theils dadurch, daß er die mittelbare Beziehung der Vernunftideen auf die Möglichkeit der Erfahrung ganz fallen läßt, und ihre unmittelbare Beziehung auf die reinen Verſtandesbegriffe deſto ſtärker hervorhebt; theils dadurch, daß er dem Satze: die reinen Verſtandesbegriffe ſeyen objektiv gültig, weil ſie die Bedingungen möglicher Erfahrung ſeyen, allmälig und unvermerkt einen ganz andern Sinn unterſchiebt. Zuletzt nämlich, bei der Erörterung der objektiven Bedeutung der Vernunftideen, wird der Satz ſo gefaßt, als ſage er aus: die reinen Verſtandesbegriffe ſeyen gültig, weil von ihnen Erfahrung möglich ſey, d. h. weil ſie Gegenſtände möglicher Erfahrung ſeyen. Wenigſtens wird den Vernunftideen die objektive Bedeutung nur darum abgeſprochen, «weil in der Erfahrung niemals etwas ihnen Congruirendes angetroffen werde», oder weil ſie nicht «in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anſchaulich gemacht werden können», kurz weil ſie «keine Objekte einer möglichen Erfahrung ſind.» (Vgl. S. 268. 273. 288. 380. 441. 480. 491. 565. 598.). Damit widerſpricht nun aber K. offenbar ſich ſelber. Denn könnten die — ohnehin ſubjektiven — Bedingungen möglicher Erfahrung, die als ſolche vor aller Erfahrung vorhergehen, zugleich Gegenſtände derſelben ſeyn, ſo müßte die Erfahrung ihre eignen Bedingungen erfahren können, d. h. es müßte eine Erfahrung vor aller Erfahrung geben. Die Bedingungen ſind allerdings in aller wirklichen Erfahrung immanent (wie die Urſache in ihrer Wirkung), aber auch nur immanent, d. h. ſie können wohl vom reflektirenden Gedanken in dem Sinne bemerkt werden, daß eine gemachte Erfahrung die Vorſtellung von ihnen unmittelbar im Geiſte innerlich hervorruft; aber Objekte

der Erfahrung seyn oder in der Erfahrung erscheinen, gezeigt und anschaulich gemacht werden können sie niemals. Ganz dasselbe aber muß auch von den Vernunftideen behauptet werden. Auch sie werden durch gemachte Erfahrung innerlich im Geiste hervorgerufen; und der Unterschied besteht nur darin, daß sie nach Kants Theorie nicht unmittelbar von der Erfahrung, sondern nur mittelbar, vermittelst der Verstandeskategorien, von ihr hervorgerufen werden, — ein Unterschied, der, mag man ihn auch noch so stark urgiren, doch unmöglich bewirken kann, daß nur den Verstandeskategorien objektive Bedeutung beizulegen, den Vernunftideen dagegen gänzlich abzusprechen sey. Denn darin bleiben beide völlig gleichgestellt, daß sie als Bedingungen möglicher Erfahrung nicht Objekte derselben sind, sondern nur (mittel- oder unmittelbar) auf Gegenstände der Erfahrung «sich beziehen.» —

Doch lassen wir diese Inconsequenz. Denn wenn auch die Vernunftideen auf dieselbe Objektivität wie die reinen Verstandesbegriffe Anspruch hätten, so würde doch diese Objektivität nur für die Welt der Erscheinungen gelten: es wäre damit noch keineswegs erwiesen, daß die Vernunftideen auf Gegenstände an sich gehen oder ihnen Gegenstände an sich entsprechen. Gerade darauf aber ist das Interesse der Vernunft gerichtet, und gerade dies leugnet K. nicht nur, sondern will auch das Gegentheil beweisen. Er geht zu diesem Behufe in der folgenden Kritik die einzelnen Vernunftideen durch, sucht die Beweise des Dogmatismus für ihre Objektivität zu entkräften, und den transscendentalen Schein, auf dem letztere ruht, aufzudecken. Da ihm nun ein- für allemal feststeht, daß wir von den Dingen an sich nichts wissen können, weil wir von aller Objektivität nur vermittelst der Anschauung Kunde haben, und weil eben darum auch alle aprioriſchen Sätze, sofern sie von objektiver Bedeutung seyn wollen, nur synthetische Urtheile seyn können, in denen das Prädikat aus der Anschauung (vermittelst der Einbildungskraft und ihrer Schemata) gewonnen wird, — so hat er natürlich leichtes Spiel und der Sieg kann ihm nicht entgehen. So macht er zunächst gegen das Princip der rationalen Psychologie geltend, daß der Satz: jedes denkende Wesen ist als solches Substanz, ein synthetisches Urtheil a priori sey. Demnächst zeigt er, daß «in dem Verfahren der rationalen Psychologie ein Paralogismus herrsche, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt werde: Was nicht

anders denn als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nicht anders denn als Subjekt, und ist also Substanz; Nun kann ein denkendes Wesen nicht anders denn als Subjekt gedacht werden; Also existirt es auch als solches, d. i. als Substanz. Denn hier werde im Obersatze von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, nur als Subjekt gedacht werden kann. Im Untersatze aber sey nur von demselben die Rede, sofern es sich selbst als Subjekt, nur in Beziehung auf das Denken und die Einheit des Bewußtseyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch es als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also werde per sophisma figurae edictionis, durch einen Trugschluß, die Conclusion gewonnen. Der Begriff eines Dinges, das für sich selbst nur als Subjekt, nicht als bloßes Prädikat existiren kann, führe an sich noch gar keine objektive Realität bei sich, d. i. man könne nicht wissen, ob einem solchen Begriffe überall Gegenständlichkeit zukommen könne. Solle er also unter der Benennung einer Substanz ein Objekt, das gegeben werden kann, anzeigen, solle er eine Erkenntniß werden, so müsse eine beharrliche Anschauung, als die unentbehrliche Bedingung der objektiven Realität eines Begriffs, zum Grunde gelegt werden. «Nun haben wir aber in der innern Anschauung gar nichts Beharrliches: denn das Ich ist nur das Bewußtseyn meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der nothwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf uns selbst als denkende Wesen anzuwenden» ꝛc. (S. 297 ff.). Das heißt: Weil Ich mich und jedes andre denkende Wesen nur im Denken als Subjekt fasse und fassen muß, so folgt daraus auch nur, daß Ich im Denken, subjektiv, nur Subjekt und niemals Prädikat bin, d. h. daß Ich nur gedachtes Subjekt, gedachte Substanz bin, keineswegs aber, daß Ich auch seyendes Subjekt, objektiv und realiter Substanz bin. Kann mithin über das Seyn und die Objektivität nur die Anschauung entscheiden, und ist der Satz: jedes denkende Wesen ist als solches Substanz, nur ein synthetisches Urtheil, so hat Kant vollkommen Recht, und die Gegner müssen ihm das Feld räumen.

Ganz anders dagegen würde sich die Sache gestalten, wenn vielmehr die Denknothwendigkeit allein über das objektive,

reale Daſeyn der Gegenſtände zu entſcheiden hätte, und jener Satz ein analytiſches Urtheil a priori wäre. Daß nun aber das Erſtere wirklich der Fall ſey, iſt bereits im Obigen nachgewieſen worden. Hinſichtlich des Letzteren giebt K. ſelbſt zu, daß es «ein großer Stein des Anſtoßes wider ſeine ganze Kritik ſeyn würde, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweiſen, daß alle denkende Weſen an ſich einfache Subſtanzen ſeyen.» Er iſt indeß ſehr ſicher, daß dies nicht möglich ſey. Denn jener Satz ſey ein ſynthetiſches Urtheil a priori, «weil er erſtlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgehe und die Art des Daſeyns zum Denken überhaupt hinzuthue, und zweitens zu jenem Begriffe ein Prädikat (die Einfachheit) hinzufüge, das in gar keiner Erfahrung gegeben werden könne.» Gleichwohl irrt ſich Kant. Auch hier kann es keine ſynthetiſchen Urtheile a priori geben, weil ſie überhaupt einen Widerſpruch involviren. Wenn vielmehr der Begriff des denkenden Weſens nur richtig und vollſtändig gedacht wird, ſo iſt jener Satz in der That ein analytiſches Urtheil a priori. Das Denken nämlich iſt nicht bloßes Accidenz eines ſeyenden Weſens, — in welchem Falle allerdings über die objektive Beſchaffenheit oder die Subſtanzialität des letztern nichts durch das Prädikat des Denkens entſchieden werden könnte, — ſondern es iſt das Seyn und die Weſenheit des denkenden Weſens ſelbſt. Es für ein bloßes Accidenz zu erklären, iſt eine contradictio in adjecto. Denn das Denken iſt nicht blos das Vermögen, Vorſtellungen zu empfangen und zu produciren, ſondern es iſt zugleich die in ihrer Thätigkeit ſich ſtets auf ſich ſelbſt beziehende Kraft, welche die Mannichfaltigkeit ihrer Vorſtellungen, indem ſie ſie producirt, ſtets nur als Momente ihrer eignen concreten Identität faßt und ſetzt. In dieſer ſtetigen Selbſtbeziehung auf ſich und Identität mit ſich iſt das Denken nichts andres als das Ich ſelbſt, ſelbſtbewußtes Selbſt, mithin unmöglich Accidenz, als welches es ſich nicht unmittelbar auf ſich, ſondern nur auf das Weſen, dem es accidentell inhärirt, beziehen könnte. Kraft dieſer nothwendigen, permanenten Selbſtbeziehung auf ſich kann nur dem Denken gerade ein wahrhaft ſubſtanzielles Seyn zukommen, während dasjenige, das bloß iſt, ſehr wohl nur Accidenz eines Andern ſeyn kann. Folglich iſt das Denken, weil eben das Seyn und die Weſenheit jedes denkenden Weſens, ſelbſt eine Art des Daſeyns und zwar des Daſeyns der Subſtanz, die zu-

gleich Subjekt ist. Denn kraft jener stetigen Selbstbeziehung auf sich und Identität mit sich kann das denkende Wesen einerseits nicht bloßes Prädikat seyn, sondern ist nothwendig Subjekt; andrerseits ist jener Prozeß, durch welchen das denkende Wesen alle seine Vorstellungen nur als Momente seiner concreten Identität setzt, der Lebensprozeß der Substanz, deren Wesen eben darin besteht, ihre Modificationen, indem sie sie setzt, zugleich in ihre Identität mit sich und Selbstbeziehung auf sich zurückzunehmen. Daß der Satz: jede Substanz ist einfach, ein analytisches Urtheil sey, giebt K. selbst zu, indem er behauptet, daß das Prädicat der Einfachheit in keiner Erfahrung gegeben werden könne. — Giebt es also denkende Wesen, so sind sie, bloß als solche betrachtet, allerdings einfache Substanzen. —

Wie sonach die angeblichen Paralogismen der rationalen Psychologie nur auf Kants falscher Schätzung der Sinnlichkeit als des alleinigen Vermögens der Objektivität beruhen, so entspringt die s. g. Antithetik der rationalen Kosmologie oder die angeblichen Antinomien (nothwendige principielle Widersprüche) der reinen Vernunft, wonach jeder kosmologischen Idee ihr gerades Gegentheil mit gleicher Berechtigung gegenübertritt (S. 324 ff.), vornehmlich aus Kants falschen Begriffen von Zeit und Raum und seiner eben so falschen, abstrakten Trennung der Erscheinung und des Dinges an sich. Die erste, zweite und vierte Antinomie wenigstens fallen offenbar von selbst hinweg, sobald man nicht mit K. Raum und Zeit für bloß subjektive, reine Anschauungen erachtet. Läßt man diese Ansicht fallen, so ist in jeder der genannten Antinomien immer nur Einer der Gegensätze beweisbar, der andere unbeweisbar. Aber auch der dritten Antinomie liegt der Kantische Zeitbegriff, nur versteckter, zu Grunde. Denn auch diese Antinomie löst sich selbst auf, sobald man nur nicht eine Reihe von einzelnen, in der Zeit sich ablösenden bedingten und nothwendigen Ursachen annimmt, an deren Spitze eine unbedingte, freie Ursache stehe, die jene Reihe zeitlich anfange; sondern Das in's Auge faßt, was in der angeblichen Reihe wirklich und allein vorhanden ist, nämlich Eine einzige Ursache, die eben als Ursache nothwendig frei und unbedingt ist, und in allen den untergeordneten Ursachen immanent wirkt, indem sie letzteren, die als bedingte und bewirkte Ursachen zugleich keine Ursachen sind, ihre Ursächlichkeit und Wirksamkeit mittheilt, oder in ihnen mittelbar

ihre eigne Causalität manifestirt. Damit ist der nothwendige Causalnexus in der Natur nicht aufgehoben, sondern nur auf seine Quelle, auf die freie Wirksamkeit der ihn selbst setzenden und in ihm sich manifestirenden absoluten Ursache zurückgeführt. —

Doch es bedarf keiner weiteren Deduction. Kant selbst erklärt ausdrücklich: die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruhe darauf, daß «der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in der transscendentalen Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in der empirischen Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehme, folglich wiederum derjenige dialektische Betrug darin angetroffen werde, den man sophisma figurae dictionis nenne.» Wenn nämlich das Bedingte sowohl als seine Bedingung Dinge an sich seyen, so sey allerdings, wenn das Erste gegeben, dadurch auch das Zweite wirklich schon mitgegeben, und weil dies von allen Gliedern der Reihe gelte, so sey die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch, daß das Bedingte gegeben sey, zugleich mitgegeben oder vielmehr vorausgesetzt. Nun laute aber der kosmologische Vernunftschluß: Ist das Bedingte gegeben, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben; folglich ꝛc. Wäre hier im Ober- wie im Untersatze von Dingen an sich die Rede, so wäre die Folgerung ganz richtig. Allein dies sey eben nicht der Fall. Vielmehr während der Obersatz nur von Dingen an sich gelte, rede der Untersatz von Erscheinungen; und eben darum sey der ganze Schluß ein Sophisma. Denn mit dem Bedingten als Erscheinung sey die ganze Reihe der Bedingungen nicht zugleich mitgegeben; das Bedingte als Erscheinung sey vielmehr an die Zeitfolge gebunden und habe seine Bedingung nur im Zeit-Regressus, und dieser sey nur dadurch «gegeben», daß man ihn wirklich vollführe, — was aber unmöglich sey, oder auf Widersprüche hinauslaufe (S. 309 f. 391 f.). Nach K. selbst also fallen die s. g. Antinomien der reinen Vernunft weg, sobald die abstrakte Trennung von Erscheinung und Ding an sich und damit die Kantische Ansicht von Raum und Zeit wegfällt. —

Was endlich das s. g. «Ideal» der reinen Vernunft, den Begriff eines höchsten allerrealsten Wesens als des Inbegriffs aller Realität und der absoluten Bedingung aller Gegenstände des Den-

kens, anbetrifft, so zeigt K. wiederum zunächst, daß diese Idee eine nothwendige Vernunftidee, aber auch, daß sie eine bloße Idee sey, der keine objektive, reale Existenz entspreche, und daß alle Beweise, die das reale, objektive Daseyn des höchsten Wesens darzuthun unternehmen, bei Lichte besehen in sich selbst zusammenfallen (S. 444 ff.). Er widerlegt demgemäß zuvörderst den ontologischen Beweis; indem er aber zeigt, daß die beiden andern, der s. g. kosmologische und physikotheologische (teleologische), entweder auf jenen rekurriren, oder das, was sie beweisen wollen, gar nicht erreichen, so sind mit dem ersten zugleich die beiden letzteren widerlegt. Es kommt also vornehmlich auf das Stehen oder Fallen des ontologischen Beweises an. Kants Hauptargumente gegen ihn sind folgende: 1) In einem willkührlich formirten Begriffe fällt aller Widerspruch der Prädikate, alles Folgern aus Prädikaten hinweg, sobald der Begriff selbst aufgehoben wird. «Wenn Ich z. B. in dem identischen Urtheile: jeder Triangel hat nothwendig drei Winkel, das Prädikat aufhebe, und das Subjekt beibehalte, so entspringt allerdings ein Widerspruch; hebe ich aber das Subjekt (den Triangel selbst) zusammt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch: denn es ist nichts mehr, dem widersprochen werden könnte.» Nun ist aber die Idee eines allerrealsten Wesens nur ein subjektiv «nach Belieben angenommener Begriff,» dessen objektive Gültigkeit und Nothwendigkeit eben erst dargethan werden soll; folglich ꝛc. (S. 460 f.). — Mit dieser Argumentation hat nun K. gegen die gewöhnliche Fassung des ontologischen Beweises und somit gegen seine dogmatistischen Gegner vollkommen Recht. Denn sie basiren ihren Beweis nur auf die abstrakte Möglichkeit der Idee eines allerrealsten Wesens; was ich mir aber bloß denken kann, das kann ich mir auch nicht denken, das kann ich auch wieder aufheben, womit denn natürlich alle Prädikate desselben und alle auf sie gestützte Argumentationen mit aufgehoben sind. Allein gegen sich selbst hat K. Unrecht. Denn er selbst hatte kurz vorher die Idee eines allerrealsten Wesens für einen nothwendigen Vernunftbegriff erklärt, nothwendig für die Vernunft, «um sich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen.» Ist nun aber diese Idee eine denknothwendige, muß ich sie denken, so folgt von selbst, daß ich sie nicht beliebig aufheben kann, und Kants Argumentation fällt in sich zusammen. —

Allein dies erſte Argument iſt auch gleichſam nur ein Vorpoſten. K. zeigt 2) daß die wirkliche Exiſtenz gar kein reales Prädikat ſey, wodurch zu einem Begriffe irgend eine neue Beſtimmung hinzukomme, ſondern daß ſie vielmehr nur «die Poſition eines Dinges oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt» ſey, daß alſo auch unter der Geſammtheit der Realitäten, die von dem höchſten Weſen prädicirt würden, das Seyn gar nicht anzutreffen oder aus ihr zu folgern ſey. — Auch hier hat K. gegen die gewöhnliche Form des ontologiſchen Beweiſes Recht. Allein er hätte nicht gegen den bloßen falſchen Ausdruck polemiſiren, ſondern das Richtige, das darunter verborgen, zu verſtehen und danach ſeine Widerlegung einrichten ſollen. Der ontologiſche Beweis meint offenbar, daß die Vorſtellung eines allerrealſten Weſens, das gleichwohl nicht an ſich ſelbſt exiſtire, ſondern bloße ſubjektive Vorſtellung ſey, einen Widerſpruch involvire. Denn das allerrealſte Weſen — was auch K. ſelbſt anerkennt — ſey als ſolches ſchlechthin unbedingt; als bloße ſubjektive Vorſtellung gefaßt, wäre es aber bedingt durch das vorſtellende Subjekt; wenn Ich es mir alſo einmal denke, ſo kann ich mir unmöglich zugleich denken, daß es bloß meine von mir producirte Vorſtellung ſey. Denn das ſchlechthin Unbedingte durchbricht mein bloß bedingtes Seyn und Vorſtellen, dieſes als Bedingtes kann nicht rein aus ſich ſelbſt das ſchlechthin Unbedingte produciren*). —

Doch auch dieſes zweite Argument Kants baſirt ſich auf das eigentliche Hauptargument, nämlich 3) auf den Beweis, daß jeder «Exiſtenzialſatz ein ſynthetiſches Urtheil ſey, und mithin aus

*) Hiergegen wird man zu Gunſten Kants einwenden: das bedingte Vorſtellungsvermögen könne freilich nicht eine unbedingte Vorſtellung des Unbedingten, wohl aber eine bedingte Vorſtellung deſſelben produciren. Allein ſo ſcheinbar der Einwand klingt, ſo beruht er doch nur auf einem Mangel an Schärfe des Denkens. Denn iſt das Unbedingte gar nichts andres als bloße Vorſtellung, ſo fällt aller Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung des Unbedingten und dem Unbedingten ſelbſt weg: mit dem auch nur gedachten Unterſchiede würde dem Unbedingten immer in Gedanken Objektivität beigelegt, d. h. es würde nicht als bloße ſubjektive Vorſtellung gedacht. Wenn ich alſo ſage: das Unbedingte iſt bloße Vorſtellung, bloße Idee, ſo ſage ich damit allerdings: das Unbedingte iſt Produkt eines Bedingten.

dem bloßen Begriffe die reale Exiſtenz eines Dinges niemals herausgeklaubt werden könne.» Auch hier hat K. von ſeinen Prämiſſen aus vollkommen Recht. Der Satz: «dieſes oder jenes Ding exiſtirt», iſt zwar allerdings ein analytiſches Urtheil. Denn das Ding iſt keine bloße Vorſtellung und die Vorſtellung kein Ding; vielmehr wird nur dasjenige Ding genannt, von dem es feſtſteht oder implicite angenommen wird, daß es realiter exiſtire, d. h. im Begriffe des Dinges iſt ſchon die Exiſtenz mit einbegriffen. Allein hier hat ſich K. nur ungenau ausgedrückt. Seine eigentliche Meinung iſt, daß die Frage: ob einer Vorſtellung, einem Begriffe, Objektivität oder immanente Beziehung auf einen real exiſtirenden Gegenſtand zukomme, niemals aus dem bloßen Begriffe ſelbſt beantwortet werden könne. Und allerdings wenn über Exiſtenz oder Nichtexiſtenz, Objektivität oder Nichtobjektivität nur die ſinnliche Anſchauung zu entſcheiden hat, ſo iſt es vollkommen richtig, daß jeder Exiſtenzialſatz ein ſynthetiſches Urtheil iſt. Gehört dagegen jene Frage vor das Forum der Denknothwendigkeit, ſo lautet nothwendig die Entſcheidung: Ob einem Begriffe Objektivität zukomme, ob ihm ein real exiſtirender Gegenſtand entſpreche, das kommt auf den Begriff ſelbſt an. Denn iſt es ein vernünftiger, denknothwendiger Begriff, von dem ich kraft der Denknothwendigkeit annehmen muß, daß er nicht bloß von mir, rein ſubjektiv producirt ſey, d. h. muß er nicht nur überhaupt gedacht, ſondern auch ſein Inhalt unter der Form der Objektivität gedacht werden; ſo iſt es offenbar ein Widerſpruch, ſeine Objektivität bezweifeln oder beſtreiten zu wollen. Das Exiſtenzialurtheil über einen ſolchen Begriff iſt mithin kein ſynthetiſches, ſondern ein analytiſches Urtheil a priori, während es von jeder andern willkührlichen Vorſtellung allerdings nur ein ſynthetiſches, eben deshalb aber auch niemals ein apriori ſches Urtheil ſeyn kann. —

Auch hier alſo beruht Kants kritiſche Stärke, aber auch ſeine kritiſche Schwäche wiederum auf der Vorausſetzung, daß nur die ſinnliche Anſchauung über Objektivität und Nichtobjektivität zu entſcheiden habe, andrerſeits auf ſeiner unglücklichen Unterſcheidung zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen a priori. Dies iſt das πρῶτον ψεῦδος, das die ganze transſcendentale Dialektik durchzieht. Sogleich in der Einleitung zu derſelben (S. 264.) erklärt K. das allgemeine Grundprincip der reinen Vernunft, den Satz:

«wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen und somit das Unbedingte mitgegeben», für ein *synthetisches* Urtheil a priori. Damit ist von vornherein der Stab gebrochen über alle Ideen der reinen Vernunft. Denn ist jener Satz synthetisch, d. h. liegt es *nicht* im *Begriffe* des Bedingten, daß mit ihm die ganze Reihe der Bedingungen und damit das Unbedingte zugleich mit gegeben ist, muß vielmehr das Unbedingte *anderswoher*, durch Vermittelung der sinnlichen Anschauung oder der Erfahrung, gewonnen werden; so kann jenes Urtheil natürlich keine objektive Gültigkeit haben. Denn in der sinnlichen Anschauung oder der Erfahrung kann das Unbedingte niemals gefunden werden. — Warum soll nun aber jener Satz nur ein *synthetisches* Urtheil a priori seyn? Weil «das Bedingte analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, nicht aber auf das Unbedingte sich beziehe.» Allein in dieser Antwort Kants versteckt sich derselbe Fehler, der allen seinen angeblich synthetischen Urtheilen a priori zu Grunde liegt. Mit dem Begriffe des Bedingten ist nämlich allerdings nicht *unmittelbar* das Unbedingte, sondern nur eine Bedingung überhaupt nothwendig gesetzt. Aber die Bedingung, wenn der Begriff derselben nur *richtig* und *vollständig* gefaßt wird, ist selbst nothwendig *unbedingt*. Denn ist sie wiederum bedingt, so ist offenbar nicht *sie*, sondern dasjenige, von dem sie selbst abhängig ist, das Bedingende des Bedingten. Bezieht sich also das Bedingte zunächst nur auf eine *bedingte* Bedingung, so bezieht es sich *eben damit* nothwendig *zugleich* auf die Bedingung *dieser* Bedingung, und ist diese wiederum bedingt, zugleich auf eine andere, höhere, und so fort, solange bis es auf die *wahre* Bedingung, die *nicht* wieder bedingt ist, d. h. auf das *Unbedingte* trifft, oder, wie K. will, bis die Reihe *geschlossen* ist und damit das Unbedingte in sich darstellt. Denn die bloße Beziehung des Bedingten auf ein selbst wieder *Bedingtes* wäre offenbar *nicht* Beziehung auf eine *Bedingung* oder auf das *Bedingende*. Liegt es also analytisch im *Begriffe* des Bedingten, sich nothwendig auf eine Bedingung zu beziehen, so liegt es auch eben damit in seinem *Begriffe*, sich auf das Unbedingte zu beziehen, — d. h. jener Satz ist ein *analytisches* Urtheil a priori.

Tiefer gefaßt, liegt der Grundmangel der Kantischen Philosophie darin, daß sie einerseits sowohl die reale Existenz der Dinge

dem bloßen Begriffe die reale Existenz eines Dinges niemals herausgeklaubt werden könne.» Auch hier hat K. von seinen Prämissen aus vollkommen Recht. Der Satz: «dieses oder jenes Ding existirt», ist zwar allerdings ein analytisches Urtheil. Denn das Ding ist keine bloße Vorstellung und die Vorstellung kein Ding; vielmehr wird nur dasjenige Ding genannt, von dem es feststeht oder implicite angenommen wird, daß es realiter existire, d. h. im Begriffe des Dinges ist schon die Existenz mit einbegriffen. Allein hier hat sich K. nur ungenau ausgedrückt. Seine eigentliche Meinung ist, daß die Frage: ob einer Vorstellung, einem Begriffe, Objektivität oder immanente Beziehung auf einen real existirenden Gegenstand zukomme, niemals aus dem bloßen Begriffe selbst beantwortet werden könne. Und allerdings wenn über Existenz oder Nichtexistenz, Objektivität oder Nichtobjektivität nur die sinnliche Anschauung zu entscheiden hat, so ist es vollkommen richtig, daß jeder Existenzialsatz ein synthetisches Urtheil ist. Gehört dagegen jene Frage vor das Forum der Denknothwendigkeit, so lautet nothwendig die Entscheidung: Ob einem Begriffe Objektivität zukomme, ob ihm ein real existirender Gegenstand entspreche, das kommt auf den Begriff selbst an. Denn ist es ein vernünftiger, denknothwendiger Begriff, von dem ich kraft der Denknothwendigkeit annehmen muß, daß er nicht bloß von mir, rein subjektiv producirt sey, d. h. muß er nicht nur überhaupt gedacht, sondern auch sein Inhalt unter der Form der Objektivität gedacht werden; so ist es offenbar ein Widerspruch, seine Objektivität bezweifeln oder bestreiten zu wollen. Das Existenzialurtheil über einen sochen Begriff ist mithin kein synthetisches, sondern ein analytisches Urtheil a priori, während es von jeder andern willkührlichen Vorstellung allerdings nur ein synthetisches, eben deshalb aber auch niemals ein apriorisches Urtheil seyn kann. —

Auch hier also beruht Kants kritische Stärke, aber auch seine kritische Schwäche wiederum auf der Voraussetzung, daß nur die sinnliche Anschauung über Objektivität und Nichtobjektivität zu entscheiden habe, andrerseits auf seiner unglücklichen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen a priori. Dies ist das πρῶτον ψεῦδος, das die ganze transscendentale Dialektik durchzieht. Sogleich in der Einleitung zu derselben (S. 264.) erklärt K. das allgemeine Grundprincip der reinen Vernunft, den Satz:

«wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen und somit das Unbedingte mitgegeben», für ein *synthetisches* Urtheil a priori. Damit ist von vornherein der Stab gebrochen über alle Ideen der reinen Vernunft. Denn ist jener Satz synthetisch, d. h. liegt es *nicht* im *Begriffe* des Bedingten, daß mit ihm die ganze Reihe der Bedingungen und damit das Unbedingte zugleich mit gegeben ist, muß vielmehr das Unbedingte *anderswoher*, durch Vermittelung der sinnlichen Anschauung oder der Erfahrung, gewonnen werden; so kann jenes Urtheil natürlich keine objektive Gültigkeit haben. Denn in der sinnlichen Anschauung oder der Erfahrung kann das Unbedingte niemals gefunden werden. — Warum soll nun aber jener Satz nur ein *synthetisches* Urtheil a priori seyn? Weil «das Bedingte analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, nicht aber auf das Unbedingte sich beziehe.» Allein in dieser Antwort Kants versteckt sich derselbe Fehler, der allen seinen angeblich synthetischen Urtheilen a priori zu Grunde liegt. Mit dem Begriffe des Bedingten ist nämlich allerdings nicht *unmittelbar* das Unbedingte, sondern nur eine Bedingung überhaupt nothwendig gesetzt. Aber die Bedingung, wenn der Begriff derselben nur *richtig* und *vollständig* gefaßt wird, ist selbst nothwendig *unbedingt*. Denn ist sie wiederum bedingt, so ist offenbar nicht *sie*, sondern dasjenige, von dem sie selbst abhängig ist, das Bedingende des Bedingten. Bezieht sich also das Bedingte zunächst nur auf eine *bedingte* Bedingung, so bezieht es sich *eben damit* nothwendig *zugleich* auf die Bedingung *dieser* Bedingung, und ist diese wiederum bedingt, zugleich auf eine andere, höhere, und so fort, solange bis es auf die *wahre* Bedingung, die *nicht* wieder bedingt ist, d. h. auf das *Unbedingte* trifft, oder, wie K. will, bis die Reihe *geschlossen* ist und damit das Unbedingte in sich darstellt. Denn die bloße Beziehung des Bedingten auf ein selbst wieder *Bedingtes* wäre offenbar *nicht* Beziehung auf eine *Bedingung* oder auf das *Bedingende*. Liegt es also analytisch im *Begriffe* des Bedingten, sich nothwendig auf eine Bedingung zu beziehen, so liegt es auch eben damit in seinem *Begriffe*, sich auf das Unbedingte zu beziehen, — d. h. jener Satz ist ein *analytisches* Urtheil a priori.

Tiefer gefaßt, liegt der Grundmangel der Kantischen Philosophie darin, daß sie einerseits sowohl die reale Existenz der Dinge

an ſich und damit alle empiriſche Erkenntniß, als auch die reinen Verſtandesbegriffe und deren nothwendige Vermittelung mit den ſinnlichen Anſchauungen zum Ganzen der Erfahrung, wie endlich die Vernunftideen, auf die immanente Denknothwendigkeit zurückführt; und doch andrerſeits von dieſer Denknothwendigkeit nicht Alles abhängig macht, ſondern zugleich die ſinnliche Anſchauung und ihre über Objektivität und Nichtobjektivität allein entſcheidende Macht, ferner ein apoſterioriſches und prioriſches Erkennen, analytiſche und ſynthetiſche Urtheile a priori ꝛc., als angebliche Thatſachen des Bewußtſeyns recipirt. Aus dieſer Halbheit gehen alle die Unklarheiten, Inconvenienzen und Widerſprüche hervor, die unſere Kritik gerügt hat.

§. 33. Dieſe Halbheit iſt es aber auch, welche das ganze Syſtem Kants in zwei völlig unvermittelte Hälften auseinanderreißt, von denen nur die eine dem Principe des Kriticismus, die andre dagegen durchaus dem Principe des alten Dogmatismus huldigt.

Während nämlich die Kritik der reinen Vernunft zu zeigen ſucht, daß unſer menſchliches (zuſammenhängendes, geordnetes) Bewußtſeyn nur durch Vermittelung des durch die Sinne gegebenen Stoffes mit den reinen, aprioriſchen Formen der Anſchauung und des Verſtandes unter Beihülfe der Einbildungskraft zu Stande komme und kommen könne, und daß all' unſer Erkennen nur auf dieſen Grundlagen ruhe, alles andre vermeintliche Wiſſen in's Gebiet der metaphyſiſchen Träume und Illuſionen gehöre; während alſo die Kritik der reinen Vernunft, wenigſtens principiell, wirkliche Kritik im oben angegebenen Sinne iſt; geht die Kritik der praktiſchen Vernunft, im Widerſpruche mit ihrem Namen, nur darauf aus, die ſ. g. Thatſachen des ſittlichen Bewußtſeyns, die Ausſprüche und Forderungen des Gewiſſens, auf Ein Grundprincip, d. h. auf Ein allgemeines (formales) Geſetz alles ſittlichen (praktiſchen) Verhaltens zurückzuführen, um von da aus wiederum gewiſſe Folgerungen abzuleiten, welche als Poſtulate der praktiſchen Vernunft, d. i. des ſittlichen Bewußtſeyns, uns nöthigen ſollen, an die Realität und Objektivität gewiſſer Vernunftideen zu glauben, d. h. ihre Realität ſubjektiv anzunehmen, obwohl ſie objektiv unerkennbar, weil ohne gegebene Anſchauung ſeyen. So ſollen wir 1) nicht nur verpflichtet, ſondern auch berechtigt ſeyn, an die Realität unſer Willensfrei-

heit zu glauben. Denn obwohl die ganze Welt der Erscheinungen unter dem Banne der eisernen Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes steht, und obwohl unsere eignen Thaten als Erscheinungen unter denselben Bann fallen; so müssen wir doch unserm Geiste als einem Dinge an sich die Freiheit beilegen, weil ohne sie alles sittliche Thun und Lassen unmöglich, das Sittengesetz und alle Moralität vernichtet wäre; und wir können sie ihm beilegen, weil wir eben die Dinge an sich nicht zu erkennen vermögen, und von der Welt der Erscheinungen auf die Dinge an sich durchaus kein Schluß gilt. Darum sollen wir 2) auch an die Unsterblichkeit der Seele glauben können und müssen. Denn obwohl in der Welt der Erscheinung alles Einzelne vergeht, so kann doch die Seele als Ding an sich sehr wohl jenseit der Erscheinung fortdauern; und wir müssen ihre Fortdauer annehmen, weil ohne ein zweites Leben, in welchem das thatsächlich in unserm irdischen Daseyn bestehende Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit sich ausgleicht, den unabweislichen Forderungen des sittlichen Bewußtseyns keine Genüge geschähe. Damit endlich hängt 3) der Glaube an Gott unmittelbar zusammen. Denn soll in jenem Leben daß Maaß der Glückseligkeit dem Grade der Tugend genau entsprechen, so muß es einen allwissenden, allweisen, allgerechten Richter über Gut und Böse, Lohn und Strafe geben, der zugleich die absolute Macht besitzt, sein Urtheil in Vollzug zu setzen — U. s. w.

Wir können es uns ersparen, diese Kritik der praktischen Vernunft einer speciellen Kritik zu unterwerfen. Denn obwohl mit scharfem Blick und feinem moralischen Gefühle die Tiefen des sittlichen Bewußtseyns durchspäht, und sein wesentlicher Inhalt zu Tage gefördert wird; so ruht doch Alles nur auf Thatsachen des Bewußtseyns. Diese sind weder erklärt, noch ist das sittliche Bewußtseyn selbst in seiner Genesis aus den ursprünglichen Formen und Thätigkeitsweisen des Geistes dargelegt, ja nicht einmal eine Vermittelung seiner entgegengesetzten Elemente versucht. Dies kann als notorisch angesehen werden. Das Princip des Kriticismus ist also verlassen, und das des Dogmatismus ausdrücklich wieder aufgenommen.

Damit aber gab nun der Kriticismus seinen Gegnern eine augenfällige Blöße: sein Reich erschien in sich selbst gespalten; zwei Parteien standen sich feindlich gegenüber, und kämpften um die

Herrſchaft. Natürlich verſuchte demgemäß der Dogmatismus auch dasjenige wieder zu erobern, was ihm die Kritik der reinen Vernunft abgewonnen hatte. Er mußte ſich dazu um ſo mehr aufgefordert fühlen, als er nicht nur an Kants praktiſcher Vernunft einen erklärten Bundesgenoſſen hatte, ſondern auch die Kritik der reinen Vernunft ihm Mittel genug an die Hand gab, um ſie auf ihrem eignen Grund und Boden anzugreifen, ihre eignen Principien und Reſultate ſich zu Nutze zu machen, ſie mit ihren eignen Waffen zu bekämpfen. Erklärte doch K. ſelbſt, wie wir geſehen haben, die Grundprämiſſen, von denen er ausging, ebenfalls für Thatſachen des Bewußtſeyns; läßt ſich doch mithin nicht läugnen, daß ſein Syſtem überhaupt an einem innern Widerſpruch leidet, indem es das Bewußtſeyn in ſeiner innern Bildung und Entſtehung darlegen will, und doch zugleich den Stoff oder die Elemente, aus denen es ſich aufbauen ſoll, und welche die kritiſche Vernunft zu ſichten und zu ordnen, ihre Thätigkeitsweiſe feſtzuſtellen, und ihre Vermittelung zum Ganzen eines zuſammenhängenden, geordneten, menſchlichen Bewußtſeyns aufzudecken hat, nur aus den Thatſachen des Bewußtſeyns ſelbſt entnimmt. Kann alſo doch Kant ſelbſt die Nothwendigkeit der Vermittelung, deren Reſultat das Bewußtſeyn (als Ganzes der Erfahrung) iſt, nicht nachweiſen, ohne die Elemente, die ſich vermitteln, ihre Beſtimmtheit und Beſchaffenheit, dogmatiſtiſch vorauszuſetzen, ſo daß er anſtatt von vorne anzufangen, vielmehr, wie wir uns oben ausdrückten, ſeine Laufbahn in der Mitte des Weges beginnt. — Räumte er doch 2) dem Dogmatismus ausdrücklich die äußere reale Exiſtenz der Dinge an ſich ein, oder bewies ſie doch nur auf rein dogmatiſtiſche Weiſe, indem er die Möglichkeit der innern Erfahrung, d. h. der Thatſachen des Bewußtſeyns, als abhängig von der Wirklichkeit äußerer Dinge darſtellte; während er zugleich die wahrhaft objektive Gültigkeit der empiriſchen Erkenntniß beſtritt, und alle Erfahrung auf ein Wiſſen um bloße ſubjektive Erſcheinungen herabſetzte, — ein Verfahren, das dem Dogmatismus nothwendig inconſequent und willkührlich erſcheinen mußte. — Verſetzte doch endlich 3) Kant ſelbſt, wie gezeigt, die reine (theoretiſche) Vernunft mit ſich ſelbſt in einen Widerſtreit, den er nur durch einen dogmatiſtiſchen Machtſpruch zu Gunſten ſeiner kritiſchen (negativen) Reſultate löſte. — Dazu kam nun noch 4) der unheilbare Zwieſpalt, in welchen die Ergebniſſe der Kritik der reinen Vernunft mit denen der prak-

tischen Vernunft geriethen. Denn es ist in der That ein offenbarer Widerspruch, wenn Kant behauptet, daß die Realität der Vernunftideen, insbesondere der Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, vom theoretischen Standpunkte aus, objektiv, nicht nur unerkennbar, sondern schlechthin unhaltbar sey; und doch vom praktischen Standpunkte subjektiv geglaubt, d. h. die Ideen selbst so angesehen werden müßten, als existirten ihre Gegenstände wirklich realiter und objektiv. Indem damit der erkennende Geist leugnet, was der wollende und handelnde behauptet, ist der Geist in Widerspruch mit sich selber gesetzt: es ist ihm das Unmögliche zugemuthet, praktisch für wahr und nothwendig zu halten, was er theoretisch als willkührliche, selbstgemachte Illusionen, als «bloße Gedankendinge von nicht einmal erweislicher Möglichkeit», die also nicht einmal das Recht einer Hypothese beanspruchen können, verwerfen muß.

Die nothwendige Folge war, daß der Dogmatismus des praktischen Geistes gegen den Kriticismus des theoretischen sich empörte, und die ausdrückliche Anerkennung, die ihm im praktischen Gebiete gewährt ward, auch für das theoretische in Anspruch nahm.

Indem aber demgemäß der Dogmatismus gegen den Inhalt und die materialen Resultate des Kriticismus in die Schranken trat, mußte er zugleich nothwendig auch das formale Princip desselben bekämpfen: denn jene Resultate waren nur durch dieses gewonnen, standen und fielen also auch mit diesem. Nun ging aber das formale Princip Kants, wie gezeigt, auf die Vermittelung der aposteriorischen und apriorischen Erkenntnisse zum Ganzen dessen, was der Mensch überhaupt erkennen und wissen könne. Nach ihm war das menschliche Bewußtseyn selbst, wie alle menschliche Erkenntniß und Wissenschaft, ein vermitteltes, Resultat der subjektiven Thätigkeit des Geistes, seiner Receptivität und Produktivität (Spontaneität) in ihrer gegenseitigen Durchdringung. Daß es sich so verhalte, war für Kant wiederum nicht eine unmittelbare Erkenntniß, sondern er suchte es zugleich zu beweisen, indem er zeigte, daß durch jene Vermittelung allein die Erfahrung und das menschliche Bewußtseyn überhaupt als ein zusammenhängendes, geordnetes Wissen möglich und erklärklich sey. Sonach erschien der Kriticismus seiner Form nach wesentlich demonstrativ: nur ein vermitteltes, nachweisbares, aus gewissen Grundelementen abzuleitendes Wissen wollte und konnte er gelten lassen. Hiergegen zu protestiren, hatte aber der Dogmatismus

wiederum eben so viele subjektive Veranlassung in seiner eignen Natur, als objektive Berechtigung in der Natur der Sache, und in den eignen Behauptungen seines Gegners. Denn obwohl er bisher häufig genug selbst in der Form der Demonstration aufgetreten war, so war ihm doch diese Form, wie gezeigt, stets nur eine äußere Hülle gewesen, die er nur da umgeworfen, wo er, wie in Deutschland, von dem Idealismus und dessen demonstrativer Methode ausgegangen war. In Wahrheit hatte er unter dieser Hülle überall nur die Unmittelbarkeit der Erkenntniß versteckt: ihrer Form nach war ihm dieselbe stets ein unmittelbares Daseyn gewesen, weil auf einem unmittelbaren Erfassen ihres Gegenstandes beruhend. Nur hinsichtlich des Inhalts hatte er die Inconsequenz begangen, daß er gerade die höchsten und wichtigsten Erkenntnisse (wie die Erkenntniß Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit) aus Thatsachen des Bewußtseyns erst ableiten wollte, und insofern doch noch ein Vermitteltseyn des menschlichen Wissens stehen ließ. Jetzt war er genöthigt, nicht nur jene Hülle, sondern auch diese letzte Inconsequenz gegen sein eignes Princip abzuschütteln, und im Gegensatz gegen den Kriticismus, der im Grunde alle Erkenntniß zum bloßen subjektiv gültigen Resultate der vermittelnden Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes machte, ein schlechthin unmittelbares Erkennen, das die ewige Wahrheit selbst direkt und ohne alle Zwischenglieder zu seinem Gegenstande hat, und mithin nicht erst aus Thatsachen des Bewußtseyns gefolgert wird, principiell geltend zu machen. Damit aber gewann der Dogmatismus neues Leben, eine reinere Form und selbstständigere Haltung, ein tieferes Bewußtseyn über sich selbst, und damit eine höhere philosophische Bedeutung, als er bisher je gehabt hatte. —

Der Repräsentant dieses neuen, gediegeneren Dogmatismus ist Friedrich Heinrich Jacobi. —

Zweites Kapitel.

Jacobi's Glaubensphilosophie.*)

§. 34. Jacobi deckte zunächst mit großem Scharfsinn die Mängel der Kantischen Philosophie auf. Er hob zuvörderst her-

*) Jacobi's Philosophiren ist fast durch und durch polemischer Art; fast alle seine philosophischen Schriften sind, wie er selbst sagt, Gelegenheits-

in Wahrheit ſchlechterdings unmöglich, bloßer Schein, bloße Täuſchung. Darin beſtehe vielmehr gerade Kants unſterbliches Verdienſt, daß er auf das Bündigſte und Unwiderleglichſte bewieſen habe, daß der Verſtand, d. h. ein nur Begriffe bildendes, nur über ſich ſelbſt und die Sinnenwelt reflektirendes Vermögen, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinausgreife, bloß in's Leere, nach ſeinem eignen, ſich in's Unendliche ausdehnenden Schatten greifen könne (W. II, 18 f. 21. Vgl. S. 304 ff. 310. III, 73 ff. 184 f. 364.).

Jacobi geht indeß noch weiter. Die Vernunftideen und deren objektive Gültigkeit bleiben nach ihm nicht bloß jenem reflektirenden Verſtande, wie Kant gezeigt, ewig unerweislich, ſondern ſie ſind überhaupt ſchlechthin unbeweisbar. Denn etwas Beweiſen heiße, es ableiten oder es auf etwas Andres, das noch gültiger und wahrer ſey, zurückführen. Mithin ſey es ein Widerſpruch, die oberſten Erkenntniſſe beweiſen zu wollen: denn nothwendig ſey ja der Beweisgrund allemal über dem, was durch ihn bewieſen werden ſolle. Demnach müßte ſich das Daſeyn Gottes aus Etwas, deſſen wir uns als ſeines Grundes bewußt wären, das alſo vor und über ihm wäre, ableiten, darthun, als aus ſeinem Principe evolviren laſſen, — was eine contradictio in adjecto ſey. Verſtehe man aber unter Beweiſen die bloße Deduction nur der Idee Gottes aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens, ſo führe eine ſolche Deduction ſo wenig zu einem Beweiſe ſeines wahrhaften Daſeyns, daß ſie im Gegentheil — das vollkommene Gelingen vorausgeſetzt, — auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott nothwendig zerſtöre, indem ſie mit der größten Klarheit einſehen laſſe, wie jene Idee ein durchaus ſubjektives Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes, ein reines Gedicht ſey, das er ſeiner Natur nach nothwendig dichte, und das daher auch vielleicht eine Dichtung des Wahren, vielleicht aber auch nur ein bloßes Gedicht, ein leeres Hirngeſpinuſt ſey. Alles wirkliche Daſeyn überhaupt ließe ſich nur beweiſen, wenn etwas außer ihm zu finden wäre, woraus es ſich ableiten, womit es ſich belegen ließe. Allein dieſes Etwas müßte doch ſelbſt ein Wirkliches ſeyn, folglich ein Wirkliches außer dem Wirklichen ꝛc. Erkenntniß aus Gründen iſt ſonach überall nur möglich, wo das Axiom, daß das Ganze nothwendig mit allen ſeinen Theilen zuſammen identiſch ſey, ſeine Anwendung finde: «Ich beweiſe, indem

ich den Ort und die Stelle anzeige, die ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen nothwendig einnimmt. Von einer andern Nothwendigkeit als der des Identischen, die der Verstand selbst erschafft und in identischen Sätzen [analytischen Urtheilen] darstellt, hat der Verstand keinen Begriff. Alles Beweisen wollen ist mithin ein offenbarer Widerspruch, sinnlos, unmöglich. Denn jeder Beweis setzt etwas schon Bewiesenes voraus. Die Möglichkeit des Beweisens selbst fordert also ein Erstes, Ursprüngliches, Unmittelbares, dessen Principium Offenbarung ist, eine unmittelbare und damit unerweisliche Erkenntniß: alles Demonstriren ist nur ein Zurückführen des Begriffs auf eine solche erste Erkenntniß» (III, 367 f. 450. IV, 2, 150. IV, 1, 223. II, 59.).

§. 35. Gemäß diesen Prämissen gründet J. seine ganze Philosophie, wie er selbst ausdrücklich erklärt (II, 20.), auf ein solches unmittelbares Erkennen oder Wissen, das er Glauben nennt. Soll unser Erkennen nicht in Wahrheit nichts erkennen, soll es ein wirkliches Erkennen, soll der Mensch nicht zum absoluten Nihilismus verdammt seyn, so setzt es zunächst Etwas, das erkannt wird, ein vom erkennenden Subjekt unterschiedenes Objekt, eben so nothwendig voraus, als das Ich ein Du. Denn so gewiß das Sehen nicht aus den Dingen, die gesehen werden, das Empfinden und Vernehmen nicht aus den empfundenen und vernommenen Dingen, das Selbst nicht aus dem Andern hervorgeht, so gewiß sieht auch das Sehen für sich allein nichts, das Empfinden empfindet nichts, das Vernehmen vernimmt nichts, das Selbst kommt nicht zu sich selbst. Ohne Aeußeres ist für uns kein Inneres, ohne Du kein Ich, weder vorhanden noch möglich; mithin sind wir des Andern wie unseres eignen Selbstes gewiß, und lieben es wie das Leben, welches mit demselben uns zu Theil wird (III, 292. Vgl. I, 134 ff. II, 208 ff.).

Dieses Andre nun (das Objektive überhaupt), behauptet J. weiter, offenbart sich uns oder giebt sich uns unmittelbar zu erkennen in Dem, was wir Sinnlichkeit und Vernunft nennen, und durch dieses doppelte Erkenntnißorgan erkennen und wissen wir zugleich, daß jenes Andre selbst ein Gedoppeltes, Unterschiedenes ist. Die sinnliche Wahrnehmung, gestützt auf Sinnenempfindung, ist nämlich wirkliche Wahr-Nehmung im strengsten Wortverstande, welche die sinnlichen, natürlichen, endlichen Dinge percipirt, wie

ſie an ſich real und objektiv ſind; ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obwohl ein unbegreifliches Wunder, muß dennoch ſchlechthin angenommen werden: ſonſt iſt eben der abſtrakte Idealismus und damit der Nihilismus die unabweisliche Folge. Eben ſo nothwendig muß aber neben dieſem ſinnlichen Wahrnehmungsvermögen durch ſichtbare und greifbare, körperliche Wahrnehmungswerkzeuge, noch ein andres, unſichtbares, dem äußern Sinne nicht ſich darſtellendes, ſondern nur durch Gefühle ſich kundgebendes Erkenntnißorgan behauptet werden, durch welches ſich uns das Geiſtige, Ueberſinnliche und Uebernatürliche offenbart. Dieſes geiſtige Auge für geiſtige Gegenſtände iſt von den Menſchen, im Grunde allgemein, Vernunft genannt worden. Das Thier vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Menſch dagegen auch Ueberſinnliches. Nur mit und durch dieſes Organ allein iſt er ein vernünftiges Weſen; nur kraft deſſelben kann dem Ueberſinnlichen ein reales, objektives Daſeyn beigemeſſen werden. Wäre das, was wir Vernunft nennen, nur das Erzeugniß eines auf Sinneserfahrung allein ſich ſtützenden Reflexionsvermögens, ſo wäre alle Rede von überſinnlichen Dingen nur Geſchwätz, die Vernunft als ſolche wäre grundlos, ein dichtendes Gedicht. Iſt ſie aber wahrhaft offenbarend, ſo wird durch ſie ein über den thieriſchen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wiſſender, ein menſchlicher Verſtand. Der Verſtand nämlich, der auch den Thieren nothwendig zukommt, ſteht zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft gleichſam in der Mitte, bezieht ſich auf beide, und beide auf ſich und auf einander. Das Bewußtſeyn der Vernunft und ihrer Offenbarungen wie der Sinnlichkeit und ihrer Wahrnehmungen (Anſchauungen) iſt nur in einem Verſtande möglich. Er iſt das Vermögen der Begriffe, das verknüpfende Bewußtſeyn, ohne welches weder Thier noch Menſch lebendiges Individuum ſeyn könnte. Ohne ihn hätten wir nichts an unſern Sinnen, es wäre keine ſie in ſich vereinigende Kraft, das ſinnliche Weſen ſelbſt wäre nicht. Eben ſo hätten wir ohne ihn auch nichts an unſerer Vernunft: das vernünftige Weſen ſelbſt wäre nicht. (Er iſt alſo nach J., wie es ſcheint, das verknüpfende und unterſcheidende Reflexionsvermögen, durch welches die Maſſe der ſinnlichen Wahrnehmungen, zu Begriffen geſtaltet, als ein geordnetes Ganzes [Welt] ſinnlicher, natürlicher, materieller Dinge, die Mannichfaltigkeit der Vernunftoffenbarungen als eine überſinnliche

und übernatürliche Welt, als ein «Geisterreich», sich in uns spiegelt, auf unser Ich wie dieses umgekehrt auf jene bezogen wird, und so uns erst zum Bewußtseyn kommt, wie wir selbst dadurch erst zum Selbstbewußtseyn gelangen. —) Demgemäß darf weder die Vernunft dem Verstande, noch umgekehrt dieser jener, eben so wenig als der Verstand der Sinnlichkeit oder die Sinnlichkeit dem Verstande vorgezogen werden: ohne Verstand kein Vernunftbewußtseyn, ohne Sinnlichkeit kein Bewußtseyn des Uebersinnlichen (II, 9 f. 26 f. 58 ff. 62. 74. 101. Vgl. III, 32 f. 396 ff. 400. 436.). —

Die Vernunft, führt J. näher aus, geht einzig und allein aus dem Vermögen der Gefühle hervor. Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihm die Vernunft im Gefühle. Die Art und Weise, wie im Gefühle allein, und doch als ein wahrhaft Objektives, das den Sinnen Unerreichbare dem Verstande zu erkennen gegeben wird, nennen wir Vernunftanschauung, die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen Ideen (II, 59. 61.). Dasjenige aber, das in ihm, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich sich offenbart, ist das in sich Wahre, Gute und Schöne. Das Schöne wird nur in dem reinen Gefühle der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe, mithin unmittelbar nur an seiner Schönheit erkannt; eben so das Gute in dem reinen Gefühle der Hochachtung und Ehrfurcht unmittelbar nur an dem Guten selbst. Beide aber, das Gute und Schöne, setzen zum voraus das Wahre, auf welches somit alle Vernunft gegründet ist: ja letztere ist selbst nur das Vermögen der Voraussetzung des Wahren und mit ihm des Guten und Schönen [d. h. der Voraussetzung, daß das, was sie im Gefühle vom Uebersinnlichen vernimmt, auch realiter und objektiv existire; denn sonst würde sie nach J. nichts vernehmen, selbst nichts seyn, und das Gute und Schöne ein blos subjektives Gefühl ohne entsprechenden Gegenstand, mithin ebenfalls nichts seyn]. Das Wahre muß also dem Menschen, so gewiß er Vernunft besitzt und ihn das, was er so nennt, nicht blos bethört, auf irgend eine, wenn auch noch so tief inwendige Weise, gegenwärtig seyn und von ihm erkannt werden. Die Wahrheit über alle Wahrheit ist nun aber für den Menschen, daß er über das seinem Wesen beigemischte Thierische sich mit dem Geiste zu erheben die Bestimmung und die Kraft hat, — eine Erhebung, die nur durch Weisheit, Güte, Wil-

lenskraft, d. i. durch die Haupt- und Grundtugenden, möglich ist. Diese Wahrheit entdeckt sich in dem Gefühle eines allgemeinen, über alles sinnliche, wandelbare, zufällige Interesse sich erhebenden Triebes, welcher als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich sich ankündigt. Dieser Trieb aber ist eben nur das Agens, das Motiv jener Kraft, sich über das Thierische zu erheben, die Natur überhaupt zu gebrauchen und zu meistern, sich von ihr loszureißen, ihren Mechanismus zu bezwingen und sich dienstbar zu machen. Ihn fühle Ich in mir als meine wesentliche, wahrhafte und höchste Kraft selbst, und schreibe mir in diesem Gefühle nothwendig das Vermögen zu, allen meinen sinnlichen Begierden, Neigungen, Leidenschaften, und der Befriedigung derselben zu widerstehen, mithin nicht nach der s. g. Glückseligkeit in dieser Befriedigung, sondern nach Tugend zu streben und ihren Forderungen gemäß meine sinnlichen Begierden zu bestimmen. Dieses Vermögen ist von jeher die moralische Freiheit genannt worden, und besteht so wenig in einer unseligen Fähigkeit, widersprechende Dinge, das Gute wie das Böse zu wollen, daß wir, bloß insofern uns diese unselige Fähigkeit beiwohnt, — nicht frei sind. Freiheit können wir uns nur zuschreiben, sofern wir uns einer, jedem Widerstande gewachsenen Kraft zum Guten bewußt sind. Sie ist eine selbst und mit Absicht hervorbringende, ursprüngliche Werke und Thaten beginnende Kraft, dasjenige Vermögen des Menschen, kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt, seine persönlichen Eigenschaften, seine Wissenschaft und Kunst, seinen intellektuellen und moralischen Charakter sich selbst zuschreibt, sich selbst und nicht die Natur, — aus der er nur nach einem Theile seines Wesens auf eine nothwendige Weise entsprungen und ihrem Mechanismus eingewebt ist, — als den Urheber und Schöpfer davon ansieht. Diese dem Verstande unbegreifliche und daher anscheinend unmögliche Wunderkraft, von der es eben so unbegreiflich ist, warum der Mensch durch sie nicht wirklich allen Widerstand der Natur überwindet, nicht wirklich frei ist, sondern nur annähernd nach Freiheit streben kann, und die wir deshalb in der Reflexion immer wieder zu leugnen versucht sind, ist gleichwohl der Geist des Menschen selbst, das Vermögen in ihm, durch das er sein Leben in sich selbst hat, Eins mit der Vernunft, doch so, daß letztere das Adjektivum, jene das Substantivum, d. h. daß Vernunft nur in

und mit dem Freiheitsvermögen gesetzt ist. Denn ohne Freiheit wäre das Wahre, Gute und Schöne nur Täuschung, Betrug und Lüge: eine Maschine, ein Automat vermag kein Mensch zu achten, zu lieben, ihm zu danken oder es auch nur zu bewundern. Ohne Freiheit mithin keine wahre Achtung, keine wahre Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe (III, 271 f. 316 ff. 324. II, 44 ff. 101 f. 105 ff. 310. IV, 1, Vorr. S. XLIV. V, 79 f.).

Der Freiheitsbegriff bildet dann bei Jacobi den Uebergang zum Begriffe Gottes, oder vielmehr nach ihm ist die Freiheit an sich, die absolute Freiheit, auch das wahrhaft Absolute, das positiv Unbedingte, ohne welches der bloße Verstand niemals über die Schranken des blos Bedingten hinaus, nicht einmal zu dem Begriffe des blos negativ Unbedingten (d. h. des abstrakt Allgemeinen, des schlechthin unbestimmten, inhaltsleeren, schrankenlosen Ganzen) gekommen wäre. Ohne Freiheit und ohne die von ihr unzertrennliche Vorsehung, und somit ohne Persönlichkeit ist Gott nicht Gott, sondern das blinde, unvernünftige Fatum (— denn eine blinde Vernunft, die neuste Entdeckung der speculativen Philosophie, ist eine contradictio in adjecto —), das der Mensch eben so wenig lieben, verehren, bewundern kann als ein Automat (II, 78 f. 80 f. 116 ff. 120 f. III, 276 ff. 401 f.). In den reinen Gefühlen des Wahren, Guten und Schönen, und damit der Freiheit und Vorsehung, giebt sich also auch allein Gottes Wesen und Daseyn dem Menschen kund. Von dem reinen, objektiven Gefühle geht daher nothwendig alles wahre Wissen, alle wahre Philosophie aus. Und da diese Gefühle, die sich subjektiv als Liebe, Achtung, Bewunderung kund geben, unmittelbar mit der praktischen Seite des Geistes, mit dem Begehren und Wollen zusammen- und davon abhängen, so behauptet Jacobi, aus seinem Wollen quelle dem Menschen das wahrhafteste Wissen, und wie unsere Handlungen werden, so werde auch unsere Erkenntniß, wie unsere moralische Beschaffenheit gerathe, so gerathe auch unsere Einsicht in allen Dingen, die sich darauf beziehen (II, 61. 44. III, 278. IV, 1, 232. 237. 248.). Wen daher die Gefühle des Guten und Schönen, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht nicht überzeugen, daß er in und mit ihnen ein von ihnen Unabhängiges, Reales wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf sie allein gerichteten Verstande unerreichbar ist, wider den sey nicht zu streiten: der sey ein Idealist in Hume's Style, dessen

oberer, ganzer Idealismus (der nicht nur die sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch die aus jenen Gefühlen hervorgehenden Ideen nur für etwas Subjektives, Ideelles erklärt) eben so unüberwindlich sey, als der niedere, halbe Idealismus in Berkeley's Weise (II, 76 f. 320.). Wer dagegen sagt, er wisse, den fragen wir mit Recht, woher er wisse. Unvermeidlich muß er dann am Ende auf Eines von diesen beiden sich berufen, entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, daß wir es glauben. An Tugend, mithin an Freiheit, mithin an Geist und Gott, kann nur geglaubt werden. Dieser Glaube oder das Wissen im Gefühle steht so wenig unter dem eigentlichen Wissen oder dem Wissen in der Empfindung und sinnlichen Anschauung, als die Menschengattung unter der Thiergattung, die intellektuelle Welt unter der materiellen, Gott unter der Natur (II, 60 f.).

Glauben, dieser Grundbegriff der Jacobischen Philosophie, ist ihm sonach 1) alles unmittelbare, unerweisliche Wissen im Gegensatze zu dem vermittelten, bewiesenen Wissen; und demgemäß behauptet er, daß wir auch an die Existenz unsers eignen Körpers, an das Daseyn einer äußern, realen Welt, wie an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, nur glauben (II, 107. IV, 1, 210 f.). Im engern Sinne dagegen ist ihm Glauben 2) das unmittelbare Wissen des Uebersinnlichen durch Gefühl und Vernunft im Gegensatze gegen das unmittelbare (eigentliche) Wissen des Sinnlichen durch Empfindung und äußere Wahrnehmung; und auf diesen engeren Sinn des Wortes stützt sich Jacobi's Behauptung, daß jede Philosophie, die ein eigentliches Wissen von Gott sich anmaße, d. h. die von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen sich erheben oder durch den nur auf die Sinnlichkeit gerichteten Verstand, abstrahirend und reflektirend, Gott erkennen zu können wähne, nothwendig an die Stelle des lebendigen, wahren Gottes nur ein blindes Fatum oder das abstrakte Ἓν καὶ πᾶν setze, nothwendig zum Fatalismus und Pantheismus, d. h. zum Atheismus führe. Der bloße Verstand ohne die Vernunft sey nothwendig ein Gotteslengner von Anbeginn, ein geborener Atheist; die Vernunft dagegen eben so nothwendig durch und durch dualistisch, der Dualismus ihr Grund und ihre Quelle. Denn einstimmig nennen wir nur dasjenige Wesen vernünftig, in dessen Bewußtseyn sich der Gegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit

und Nothwendigkeit, der Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs, dieser Urgegensatz aller Gegensätze, mit Klarheit ausgesprochen finde. Ein Uebergang von Einem zum Andern, d. h. das Uebergehen dieser Entgegengesetzten in einander, ihre Vermittelung, ihre Identität wäre daher in Wahrheit nur die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges (II, 116. 118. III, 396 ff. 403 ff.). — In der ersten weiteren Fassung des Begriffs unterscheidet sonach Jacobi Glauben und Wissen der Form nach, in der zweiten engeren dagegen dem Inhalte nach. Nach ihm beruht alles wahre Wissen auf einem Glauben, d. h. auf unmittelbarer Wahrnehmung oder Vernehmung (Offenbarung) und deren unmittelbarer Gewißheit: darauf basirt sich auch das s. g. wissenschaftliche, vermittelte, bewiesene Wissen, indem es eben nur das unmittelbar Wahrgenommene in Vermittelung setzt oder zum Ausgangspunkte seiner Argumentation macht. Innerhalb dieses Glaubens unterscheidet sich ihm dann aber wiederum der eigentliche Glaube von dem eigentlichen Wissen: jener hat das Uebernatürliche der Vernunftideen, dieses das Natürliche der sinnlichen Anschauungen zum Gegenstande. Dieser eigentliche Glaube ist ihm erst das, was im religiösen Sinne Glaube genannt wird, «eine Zuversicht, zu dem was man nicht sieht, eine sichere Voraussetzung und ein untrügliches Vorurtheil, aus einem wissenden Nichtwissen hervorgehend und selbst ein wissendes Nichtwissen, eine Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens im menschlichen Geiste, ein unsichtliches Gesicht, ein unbegreifliches Geheimniß, mithin durchaus keine Wissenschaft noch je in Wissenschaft zu verwandeln (II, 20. 55. III, 437 ff. 441.).

Diesem eigentlichen Glauben zusammt dem eigentlichen Wissen setzt nun aber Jacobi 3) noch das s. g. speculative Wissen oder das Begreifen ausdrücklich entgegen. Begreifen, sagt er, können wir eine Sache nur, insofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen lassen können. Begreifen können wir daher nur das Bedingte, Vermittelte, sofern wir dessen Vermittelungen einsehen, und es danach wenigstens in der Vorstellung selbst produciren können; das Unbedingte, durch nichts Andres Vermittelte ist mithin nothwendig unbegreiflich; ein Gott, welcher begriffen, im speculativen Sinne gewußt werden könnte, mithin kein Gott. Die speculative Wissenschaft besteht daher nur in dem Selbst-

hervorbringen ihres Gegenſtandes, und iſt nichts andres, als dieſes in Gedanken Hervorbringen ſelbſt; der Inhalt derſelben als ſolcher nur ein inneres Handeln, und die nothwendige Art und Weiſe dieſes in ſich freien Handelns macht ihr ganzen Weſen aus. Wiſſenſchaft in dieſem höchſten Sinne iſt daher ein Objekt-Subjekt nach dem Urbilde des Ich, welches Ich allein Wiſſenſchaft an ſich und dadurch Princip und Auflöſungsmittel aller Erkenntnißgegenſtände, Vermögen ihrer Deſtruction und Conſtruction in blos wiſſenſchaftlicher Abſicht iſt. Denn wenn irgend ein Weſen ein vollſtändig von uns begriffener Gegenſtand werden ſoll, ſo müſſen wir es objektiv, als für ſich beſtehend, in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus ſubjektiv als unſer eignes Geſchöpf, — ein bloßes Schema, — werden zu laſſen. Der menſchliche Geiſt alſo, da ſein philoſophiſches Verſtehen durchaus nicht über ſein eignes Hervorbringen hinaus reicht, muß, um in das Reich der Weſen einzudringen, und es mit dem Gedanken zu erobern, Weltſchöpfer und — ſein eigner Schöpfer werden. Aber auch ſein eigner Schöpfer kann er nur unter der angegebenen allgemeinen Bedingung ſeyn, d. h. er muß auch ſich ſelbſt dem Weſen nach vernichten, um allein im Begriffe zu entſtehen und ſich zu haben. Allein da alles Begreifen nur Geſtalt zur Sache, die Sache zu Nichts macht, ſo iſt jener Begriff, in welchem der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt und Alles entſtehen läßt, auch nur der Begriff eines Aus- und Eingehens aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts, — eine Erkenntniß blos des Erkennens, eine Einſicht blos des Einſehens, ein nur ſich ſelbſt vorhabendes und betrachtendes Handeln, blos des Handelns und Betrachtens wegen, ohne andres Subjekt oder Objekt. Die reine ſpeculative Wiſſenſchaft, dieſe Auflöſung aller Objektivität und damit auch aller Subjektivität in eine leere Pendelbewegung, iſt daher nicht nur Atheismus, ſondern baarer Nihilismus, ein Spiel, das der menſchliche Geiſt zum Zeitvertreib ſich ſelbſt erſinnt, in dem er aber nur ſeine Unwiſſenheit organiſirt, ohne der Erkenntniß des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen (III, 7. 15 f. 20 ff. 384 f. IV, 2, 149. 153 f.). — Nach Jacobi giebt es nur die Alternative: Entweder das unbegreifliche Wunder der äußern Wahrnehmung des Sinnlichen und der innern Vernehmung des Ueberſinnlichen (das ſelbſt wieder an ſich unbegreiflich iſt); oder die Illuſion eines leeren, ſubjektiven, nur mit ſich ſelbſt ſpielenden Wiſ-

sens, der baare, blanke Nihilismus, nach welchem die heiligsten Interessen des Menschen, die Triebe und Gesetze seiner sittlichen Natur, und damit die Wurzeln des menschlichen Wesens selbst in Illusion, Täuschung und Lüge sich auflösen. —

§. 36. Daß demnach Jakobi's Philosophie durch und durch dogmatistisch ist, und zwar der entschiedenste, ausgebildetste Dogmatismus, der bisher aufgetreten, leuchtet aus der gegebenen Darstellung unmittelbar von selbst hervor. J. stützt sich überall nur auf die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns: jenes Wahrnehmen durch die Sinne wie das Vernehmen durch die Vernunft ist ihm Thatsache des Bewußtseyns; daß all' unser Erkennen und Wissen auf Sinnesempfindung oder Geistesgefühl zurückgehe, ist gleichermaßen nur Thatsache des Bewußtseyns; daß in diesen Empfindungen und Gefühlen ein Reales, Objektives sich kund gebe, ist wiederum nur Zeugniß des Bewußtseyns ꝛc. Zum Ueberflusse erklärt er selbst ausdrücklich: «Welchergestalt im Gefühle der in sich gewisse Geist dem Menschen gegenwärtig und er durch ihn fähig werde, das nur sich selbst Gleiche zu erkennen, das Wahre unmittelbar nur am Wahren, das Schöne und Gute unmittelbar nur am Schönen und Guten, und damit das Bewußtseyn zu haben von einem Wissen, das nicht blos ein abhängiges Wissen *unter* Beweisen, sondern ein unabhängiges *über* allen Beweisen, ein wahrhaft oberherrliches Wissen ist; welchergestalt insbesondere jenes uns am tiefsten einwohnende Wissen von Freiheit und Vorsehung, die als der Natur überlegene Mächte in uns walten und über uns; — dieses zu erklären, bekennen wir uns unvermögend: *wir stellen nur Thatsachen in's Licht*, und rechtfertigen dann, auf diese *Thatsachen* gestützt, unsere Lehre mit wissenschaftlicher Strenge» (II, 105 f.). — Der Unterschied zwischen ihm und dem alten Dogmatismus besteht mithin, wie schon angedeutet, zunächst darin, daß ihm jene Thatsachen *unmittelbar* als solche zugleich die wahre objektive *Erkenntniß* sind und enthalten, daß er also aus ihnen nicht erst folgert, der Mensch erkenne das Objektive, Reale, oder dürfe und müsse sich eine solche Erkenntniß zuschreiben, sondern daß ihm Bewußtseyn und Wissen, Empfindung (Gefühl) und Erkenntniß unmittelbar Eins sind. —

Zugleich ist aber Jakobis Dogmatismus nicht mehr der unbefangene und unbewußte eines Wolff, Reid, Mendelssohn und

der früheren Schulen; er ist vielmehr — weil im Gegensatze gegen das neue kritische und speculative Princip der Vermittelung, Entwickelung und Begründung des menschlichen Wissens aufgewachsen, — selbstbewußter, über sich reflektirender Dogmatismus. Er weiß, daß sein Wissen ein andres ist, als was seine Widersacher erstreben, und nennt daher das seinige ein Glauben im Gegensatze gegen das reine, volle Wissen, das nicht dem Menschen, sondern nur Gott zukomme (II, 55.). Er weiß, daß er mit seinem Principe (wie aller Dogmatismus) nothwendig zugleich dem Mysticismus verfällt; und erklärt daher selbst ausdrücklich, daß nicht nur alles unmittelbare Wissen, alles Wahrnehmen und Vernehmen, sondern auch der Inhalt des letzteren (Gott, Freiheit ꝛc.) schlechthin unbegreiflich und doch nothwendig, der Beginn aller unserer Erkenntniß «durchaus mystisch und geheimnißvoll» sey (III, 438.). Er weiß endlich auch, daß seine Grundbehauptungen lauter Voraussetzungen, lauter Versicherungen sind, und daß er dieselben nicht nur nicht zu beweisen, sondern auch die Gegner durchaus nicht zu widerlegen vermag, daß vielmehr alle Gewißheit, alle Ueberzeugung, die aus seinen Principien resultirt, nur auf sich selber ruht, bloße subjektive Selbstgewißheit ist. Er kann es daher nicht oft genug widerholen, daß der in sich gewisse Geist es sey, der in alle Wahrheit führe, und daß nur die Selbstgewißheit der Vernunft, ihr Vertrauen zu sich selber, die Realität und Objektivität ihrer Ideen verbürge (II, 63. 111 f. III, 440 f.).

In Folge dieses Bewußtseyns über sich selbst sucht aber auch Jakobis Dogmatismus sich selbst zu rechtfertigen. Er zeigt, daß alles Beweisen nothwendig ein schon Bewiesenes voraussetze, alles Wissen aus Gründen mithin entweder in einen regressus in infinitum sich selbst aufhebe, oder auf ein unmittelbares Wissen zurückgehe, von dem es mit allen seinen Beweisen abhängig sey. Er zeigt ferner, daß nur das Vermittelte, Bedingte, sich begreifen, d. h. von Anderem sich ableiten oder seiner Entstehung nach sich in Gedanken construiren lasse; daß mithin auch alles Begreifen ein bereits Begriffenes und somit zuletzt ein unmittelbar Vorhandenes und Gewußtes voraussetze. Er zeigt endlich, daß der abstrakte Idealismus, dem alle Erkenntniß nur spontane, subjektive Selbstthätigkeit und Selbstthat sey, in Wahrheit durchaus nichts

erkenne, sondern baarer Nihilismus, weil eben ohne alle Objektivität der Erkenntniß sey. —

Indem aber so Jakobis Dogmatismus die Unmöglichkeit eines eigentlichen Wissens von dem, was er selbst nur glaubt, darzuthun sucht, stellt er sich einerseits eine ihm selbst widersprechende Aufgabe. Denn wenn ihm die Möglichkeit seines eignen Glaubens unbegreiflich ist, so kann ihm die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht besser begreiflich seyn. Und indem er andrerseits durch jene argumenta a contrario sich selbst zu beweisen sucht, legt er nur bestimmter, als bisher geschehen, das Zeugniß ab, daß er selbst wie aller Dogmatismus im Grunde das Denken und die immanente Denknothwendigkeit zu seiner unentbehrlichen Basis und Voraussetzung hat, diese in Wahrheit sein Princip ist, und als solches von ihm anerkannt werden müßte. Denn muß alles Wissen und Begreifen zuletzt von einem unmittelbaren Wissen ausgehen und abhängen, muß sonach ein unmittelbares Wissen als Grund und Quell alles Wissens angenommen werden; so ist offenbar nicht dies unmittelbare Wissen selbst, sondern die Denknothwendigkeit, auf die sein Recht, Grund alles Wissens zu seyn, sich stützt, das wahre, eigentliche Grundprincip des Dogmatismus. Nur kraft dieser Denknothwendigkeit kann seyn angebliches Princip auf Objektivität und Allgemeingültigkeit Anspruch machen: ohne dieselbe könnte J. nur behaupten, daß sein individuelles Wissen auf Sinnesempfindung und Geistesgefühl, auf einem bloßen Glauben ꝛc. beruhe.

Daher ist es denn nicht zu verwundern, wenn J. gelegentlich, sich selber ungetreu, seinem angeblichen Glaubensprincipe das wahre, höhere Princip der Denknothwendigkeit ausdrücklich unterschiebt; wenn er ausdrücklich behauptet, der Mensch glaube nothwendig seinen äußern Sinnen, er glaube nothwendig seiner Vernunft (II, 107 f.), — was doch nichts andres heißen kann, als die immanente Denknothwendigkeit zwinge ihn, die Wahrnehmungen seiner Sinne, die Offenbarungen seiner Vernunft für wahr zu halten. Und das heißt wiederum nur, diese Wahrheit sey selbst eine Denknothwendigkeit. Es ist nicht zu verwundern, wenn J. gelegentlich sogar Sätze aufstellt, durch die er zeigt, daß ein Unbedingtes, Uebernatürliches, Gott, als Schöpfer, als durchaus unabhängiges, supramundanes, persönliches Wesen «gedacht werden müsse» (IV, 2. 153 f. 157 f.). Es ist nicht zu ver-

wundern, daß im Grunde überall Jakobis Behauptungen nur die immanente Denknothwendigkeit gleichsam verhüllen und verstecken. Jene unmittelbare Gewißheit des in sich gewissen Geistes, die Selbstgewißheit des unmittelbaren Wissens, das Vertrauen der Vernunft zu sich selber, ist in Wahrheit nur ein andrer Ausdruck für die immanente Denknothwendigkeit in ihrer Unmittelbarkeit, d. h. in ihrer unreflektirten, unbesehenen und unbedachten, noch unentwickelten Gestalt, in welcher sie noch nicht als Denknothwendigkeit gewußt wird, sondern in ihrer Wirkung, im Bewußtseyn einer unmittelbaren Gewißheit, sich ankündigt. Denn jede Ursache giebt sich nothwendig zunächst und unmittelbar nicht als Ursache, sondern als Wirkung, in dem von ihr Gewirkten zu erkennen. Alle Gewißheit ist aber nur Wirkung der Denknothwendigkeit. Denn das Bewußtseyn, daß Ich Etwas so oder so anschaue, ist noch gar keine Gewißheit des Wissens, sobald nicht zugleich das Bewußtseyn der Unmöglichkeit, daß das Ding selbst anders seyn und ein Andrer es ohne Irrthum anders anschauen könne, damit verknüpft ist, d. h. die Gewißheit ist entweder eine rein subjektive und damit zugleich (objektiv) keine Gewißheit (objektive Ungewißheit, — ein bloßes Meinen und Wähnen), oder sie beruht auf der Denknothwendigkeit, daß das Ding selbst meiner Anschauung entsprechen müsse. Ja selbst die rein subjektive Gewißheit, daß Ich bloß für mich selbst, nach meinem particularen Bewußtseyn, diese oder jene Anschauung, Vorstellung, Einbildung habe, so oder so beschaffen sey ꝛc., ist keine Gewißheit ohne das Bewußtseyn, daß mich mein Bewußtseyn über mich selbst oder über seinen eignen Inhalt unmöglich täuschen könne, d. h. auch sie beruht auf der Denknothwendigkeit, daß das Bewußtseyn und sein subjektiver Inhalt in Eins zusammenfallen. Jakobis in sich gewisser Geist ist daher nur der Geist als durchdrungen von der immanenten Denknothwendigkeit, die sich hier in dem bestimmten Gedanken äußert, daß alles Wissen nothwendig von Empfindungen, Gefühlen, Trieben ausgehe, denen die Objektivität nothwendig entsprechen müsse, weil sie unmittelbar in ihnen gegeben sey. Daher tragen diese Gefühle selbst die Denknothwendigkeit in sich, daher spricht J. so häufig von einem «unwiderstehlichen» Gefühle, einem «unüberwindlichen» Triebe ꝛc. —

Daß die immanente Denknothwendigkeit zuerst und anfänglich in dieser unmittelbaren Weise sich kund gebe, und daß daher

eine speculative, entwickelnde, deducirende (d. h. die unmittelbare, implicite gegebene Denknothwendigkeit nur explicirende und ihren Inhalt als denknothwendig darthuende) Philosophie diesen unüberwindlichen Trieben und Gefühlen, dem unmittelbaren Wissen und Gewissen, nicht widersprechen könne, ohne sich selber zu widersprechen und aufzuheben, — diese Wahrheit mit der ganzen Energie eines tiefen Gemüthes und eines eben so wahrhaftigen als hochbegabten Geistes geltend gemacht zu haben, ist Jakobis großes Verdienst, das ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte der Philosophie zusichert. J. verkannte nur, daß sein unmittelbares Wissen gerade darum nicht das Erste und Unmittelbare ist, weil es eben nur aus der immanenten Denknothwendigkeit entspringt, nur die erste Aeußerung derselben ist; also auch erst aus der Denknothwendigkeit, zusammt seinem Inhalte als denknothwendig darzuthun ist, wenn ihm allgemeine, objektive Gültigkeit zukommen soll. Er befeindete daher alle beweisende Philosophie, nur weil er verkannte, daß Beweisen nicht ein bloßes Ableiten des Einen vom Andern, — das freilich in einen regressus in infinitum sich verlieren müßte, — sondern vielmehr die Entwickelung der immanenten Denknothwendigkeit aus sich selbst ist. Er wollte vom Begreifen nichts wissen, weil er verkannte, daß Begreifen nicht heißt, einen Gegenstand selbstmachen, genetisch construiren, in Gedanken hervorbringen, sondern nur, ihn in seiner Nothwendigkeit, als denknothwendig erkennen. Er bestritt den Idealismus, indem er verkannte, daß sein eigner wie überhaupt jeder Realismus und Empirismus doch nur als denknothwendig und damit als idealistisch Geltung und objektive Bedeutung haben könne, d. h. daß aus dem Denken und der immanenten Denknothwendigkeit nicht nur sich darthun lasse, sondern auch zum Besten des Realismus selbst nothwendig dargethan werden müsse, daß das menschliche Denken, Wissen, Erkennen, nur durch Vermittelung mit einer äußern, positiven, gegebenen Objektivität zu Stande kommen könne.

In Folge dieser Mißverständnisse und zufolge der allerdings einseitigen nnd excentrischen Richtung der ihm gegenüberstehenden Speculation, verharrte J. eigensinnig bei seinem unmittelbaren Wissen, seinen Gefühlen und Trieben, seinen Thatsachen des Bewußtseyns, ohne zu bemerken, daß er selbst damit nur dem subjektivsten Idealismus huldigte. Denn die Thatsachen meines Be-

wußtſeyns, meine Gefühle, meine Triebe ſind eben nur die meinigen: allgemeine Thatſachen als Thatſachen giebt es ſchlechthin gar nicht; eine allgemeine Thatſache iſt nothwendig eine Denknothwendigkeit. Wäre es aber auch wiederum Thatſache meines Bewußtſeyns, daß alle anderen Menſchen daſſelbe fühlen, daſſelbe in ihrem Bewußtſeyn finden, ſo wäre doch auch dies wieder nur eine Thatſache meines Bewußtſeyns, und ſo fort in's Unendliche. Mit meinem bloßen Bewußtſeyn und deſſen thatſächlichem Inhalte komme Ich ſchlechterdings nicht aus mir ſelbſt heraus. Nur das Denknothwendige, das ſich als nothwendig darthun läßt, hat ein Recht auf den Namen des Allgemeinen und Objektiven. Soll daher von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit die Rede ſeyn, ſo muß dieſe Rede nicht bloß auf ſubjektiven, wenn auch noch ſo unwiderſtehlichen Gefühlen beruhen, ſondern gerade dieſe Unwiderſtehlichkeit, d. h. die Denknothwendigkeit der Idee und ihrer Objektivität, muß ſich alſo darthun laſſen, daß ohne dieſelbe das Denken und Reden, der Geiſt und das Bewußtſeyn ſelbſt als unmöglich ſich ausweiſt. —

J. wendet freilich ein, daß der menſchliche Verſtand von einer andern Nothwendigkeit als der des Identiſchen, die er ſich ſelbſt erſchaffe und in identiſchen Sätzen darſtelle, keinen Begriff habe, d. h. daß die Denknothwendigkeit, nach Kants Ausdrucke, auf analytiſche Urtheile a priori beſchränkt ſey, durch ſie mithin der menſchliche Geiſt zu keiner Erkenntniß gelange, die er nicht ſchon vorher beſeſſen. Allein geſetzt auch, daß es ſich ſo verhielte, ſo fragt es ſich doch noch zunächſt, ob es nicht einen oder mehrere denknothwendige und damit allgemeine, objektive Begriffe gebe, aus deren näherer Entwickelung durch lauter analytiſche Urtheile a priori der ganze Kreis der menſchlichen Erkenntniſſe, der ganze Inhalt des Bewußtſeyns ſich ſelbſt als denknothwendig erweiſen ließe. Und müßte auch dieſe Frage mit Nein beantwortet werden, ſo müßte doch immer jene Natur des menſchlichen Denkens und Erkennens, jene Behauptung, daß die wahre menſchliche Erkenntniß nur in ſynthetiſchen Urtheilen a posteriori beſtehe, als denknothwendig dargethan werden, wenn ſie auf Allgemeingültigkeit und Objektivität Anſpruch machen will, d. h. es müßte nachgewieſen werden, daß es die Natur der Dinge, das Weſen der Wahrheit und der menſchlichen Erkenntniß ſey, nicht denknothwendig zu ſeyn. Eben damit aber wäre doch wiederum nur aus-

gesprochen, daß alles menschliche Wissen auf der Denknothwendigkeit beruhe. Denn kann der Satz, daß die Wahrheit und deren Erkenntniß nichts mit der Denknothwendigkeit zu schaffen habe, nur kraft der Denknothwendigkeit auf Allgemeingültigkeit und Objektivität Anspruch haben, und beruht auf diesem Satze die Gewißheit, daß der Mensch in der empirischen, nicht denknothwendigen Erkenntniß die Wahrheit erkenne; so beruht auch alles menschliche Wissen selbst auf eben diesem Satze und damit auf der Denknothwendigkeit. — Endlich könnte sich die Sache ja wohl auch so verhalten, daß zwar die menschliche Erkenntniß nothwendig von der Erfahrung ausginge, gleichwohl aber alle empirisch gewonnenen Begriffe sich hintendrein als denknothwendig ausweisen, aus Einem von ihnen selbst geforderten, denknothwendigen Urbegriffe sich deduciren ließen, womit dann das empirisch Erkannte selbst denknothwendig und damit erst das Gepräge der Gewißheit und Wahrheit erhalten würde. —

Jakobis Philosophie, indem sie sonach implicite die unmittelbare immanente Denknothwendigkeit zu ihrem innern Principe hat, gleichwohl aber explicite die Denknothwendigkeit und allen Idealismus verwirft und einen einseitigen Realismus predigt, verwickelt sich damit nothwendig in unlösbare Widersprüche. Sie ist selbst ein wissendes Nichtwissen, d. h. ein Wissen, das nicht nur von Unbegreiflichkeiten ausgeht, sondern auch überall in Unbegreiflichkeiten endet, hinter denen in Wahrheit nur unlösbare und damit undenkbare und unwissbare Widersprüche sich verbergen. Die Wahr-Nehmung in der Sinnesempfindung und im Gefühle, d. h. die Perception des Objektiven unmittelbar als Objektiven, ist ein Widerspruch, weil Empfindung und Gefühl an sich durchaus subjektiv sind, nur mich selbst angehen, und an sich durchaus keine Gewißheit enthalten, daß Andre dasselbe empfinden und fühlen. In ihnen kann also auch das Objektive zunächst nur subjektiv gesetzt seyn. Wahrhaft objektiv kann es nur im Denken und der immanenten Denknothwendigkeit gefaßt werden: nur der Gedanke als nothwendig und allgemein ist nicht blos subjektiv, sondern selbst zugleich objektiv. Jenes unmittelbare Wissen ferner, jenes Vernehmen und Glauben in unmittelbarer Einheit, mag es die Realität der Naturgegenstände, oder die Realität Gottes und des Uebersinnlichen zu seinem Gegenstande haben, ist selbst nur ein unmittelbarer, reiner Widerspruch. Denn das Ver-

nommene, Objektive, ſetzt ein Vernehmendes, Subjektives als von ihm unterſchieden, und ſomit eine Vermittelung beider voraus. Dieſe Vermittelung zu erkennen oder begreiflich zu machen, iſt von jeher das Streben der Philoſophie geweſen. Es heißt nicht die Philoſophie widerlegen, ſondern — was natürlich Jedem freiſteht — die Beſchäftigung mit ihr aufgeben, wenn man dieſes Streben aus ſubjektiver Ueberzeugung für vergeblich erklärt. Denn daß es an ſich ſelbſt unmöglich ſein Ziel erreichen könne, dies könnte nur dargethan werden, nachdem die Natur des menſchlichen Geiſtes und ſeines Erkennens wie die Natur der Dinge und ihr Verhältniß zum Geiſte erkannt wäre, d. h. nachdem die Philoſophie doch ihr Ziel erreicht hätte. — Daß endlich die Ideen der Perſönlichkeit und Außerweltlichkeit Gottes, wie der Freiheit und Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes, mannichfaltigen Schwierigkeiten und Widerſprüchen ausgeſetzt ſind, bedarf keines beſondern Beweiſes: dieſe Schwierigkeiten, an deren Löſung die Philoſophie ſeit Jahrtauſenden arbeitet, ſind faſt ſo alt und bekannt als die Philoſophie ſelbſt. J. hat nichts gethan, um ſie ihrer Löſung näher zu bringen: er ſpringt mit einem Salto mortale über die Schwierigkeit hinweg, indem er die Unbegreiflichkeit jener Ideen und damit die Widerſprüche ſelbſt behauptet. —

Ein ſolches Wiſſen iſt nun aber offenbar gar kein Wiſſen, weil es nothwendig ohne feſte, dauerhafte Gewißheit iſt. Rechts und links zwiſchen Widerſprüchen eingekeilt, fehlt ihm nicht nur alle Freiheit der Bewegung, ſondern es kann ſich auch ſeine erſte unmittelbare Gewißheit nur bewahren durch den willkührlichen Entſchluß, die Augen gegen die ſich aufdrängenden Widerſprüche zu ſchließen. Dieſe Auskunft iſt aber nothwendig eben ſo unſicher und haltungslos, wie alle Willkühr ihrer eigenſten Natur nach. Daher Jakobis beſtändiges Schwanken, ſein vergebliches Ringen nach wenigſtens ſubjektiver Feſtigkeit der perſönlichen Ueberzeugung, das ſich am deutlichſten in dem von H. Fichte (Beitr. z. Charakteriſt. d. neueren Phil. 2. Ausg. S. 252) mitgetheilten Schreiben ausſpricht. Daher die Unfähigkeit ſeiner Philoſophie, einem unruhigen, unſicheren, des unmittelbaren Glaubens längſt verluſtigen Zeitalter Befriedigung zu gewähren; daher ihre Unfähigkeit, den Strom der Reflexion und Speculation, gegen die ſie ankämpfte, auch nur momentan zu ſtauen. Iſt es nicht möglich, das angeblich Unwißbare, Unbegreifliche, ſelbſt als denknothwendig, d. h.

als ein solches darzuthun, das dem menschlichen Geiste nothwendig unbegreiflich bleiben, und doch als wahr und wirklich von ihm gedacht werden müsse; so werden Andere es nur für ein willkührliches, selbstgemachtes X halten, hinter dem bloß die Denkfaulheit oder Denkunfähigkeit sich verberge. Anstatt den Wissensdrang zu beruhigen und den Hochmuth zu demüthigen, wird es beide nur aufstacheln, sich von neuem an das Problem zu machen, um endlich den Preis zu erringen. —

Eine solche Anregung, die Bahn des gemeinen Empirismus zu verlassen, und den Begriff des Uebersinnlichen, das Absolute zu erreichen, hat Jakobis Philosophie in reichem Maße gewährt. Mehr aber nicht. Eine eigentliche Schule zu gründen, eine besondere Stufe im Entwickelungsgange der Philosophie einzunehmen, ist ihm nie gelungen, und konnte ihm nicht gelingen, wie er es denn auch wohl selbst nie beabsichtigt hat.

Es war vielmehr ganz natürlich, daß die Masse der unselbstständigen, nachphilosophirenden Denker sich an Kant anschloß, und entweder einfach nachbetete, oder zu ergänzen und auszubessern, und durch Drehen und Wenden die Inconsequenzen seines Systems zu vermeiden, den Consequenzen desselben zu entgehen suchte. Jakobi konnte nur so viel bewirken, daß von Einigen der Versuch gemacht wurde, den Kantischen Kriticismus mit seinem Dogmatismus zu vermitteln, d. h. auf dem Wege der Kritik selbst zu Jakobis Resultaten zu gelangen, oder doch seinen Anforderungen, namentlich der postulirten Objektivität der Vernunfterkenntniß, Genüge zu thun; während Andere sein Princip zwar im Allgemeinen anerkannten, aber es über sich selbst hinauszutreiben, und das Gefühl und den Glauben zum Begriff und zum Wissen zu erheben suchten. —

Ein Paar dieser Vermittelungsversuche verdienen eine nähere Beachtung, theils weil ihnen eine relative Selbständigkeit der Forschung nicht abgesprochen werden kann, theils weil sie Elemente zu einer weiteren Entwickelung der Philosophie enthalten, und damit den Uebergang zur folgenden Bildungsstufe derselben einleiten.

Drittes Kapitel.

Vermittelungsversuche zwischen Kant und Jacobi.

§. 37. Karl Leonhart Reinhold trat anfänglich als Einer der begeistertsten Vorkämpfer der Kantischen Philosophie auf, und trug durch seine (zuerst theilweise im Merkur erschienenen) «Briefe über die Kantische Philosophie» das Meiste zur Anerkennung derselben in weiteren Kreisen bei. Er glaubte indessen zugleich zu erkennen, daß Kant's System, um in sich selbst zu wahrer Festigkeit zu gelangen, und gegen die vielfach hervortretenden Mißverständnisse sich zu sichern, noch einer Vor-Philosophie, einer Art philosophia prima oder fundamentalis bedürfe. Kant nämlich gehe ohne weiteres von den Principien der sinnlichen Anschauung aus, und schreite von da zu den Principien der Begriffe und Urtheile fort. Beide aber, Begriff und Anschauung, stehen unter dem gemeinschaftlichen Gattungsbegriffe der Vorstellung, und seyen durch die Beschaffenheit unseres Vorstellungsvermögens überhaupt bedingt. Diesen Begriff, dieses Vermögen untersuche und bestimme Kant nicht näher, obwohl doch auf ihm sein ganzes System ruhe. Denn was bei ihm selbst als Princip und Fundament erscheine, nämlich die im Gemüthe vor aller Erfahrung gegebene und bestimmte Möglichkeit der Erfahrung, sey in Wahrheit nur Fundament für einen Theil der Philosophie, für die Metaphysik, oder für die Begründung einer Wissenschaft eigentlicher Objekte, die nach Kant eben nur Erfahrungswissenschaft seyn, und nur auf Erscheinungen gehen könne. Jene Möglichkeit setze aber das Vorstellungsvermögen als Bedingung ihrer selbst voraus. Dieses also sey im Interesse der kritischen Philosophie näher zu untersuchen, und seinem Wesen und allgemeinen Bestimmungen nach festzustellen. Dasselbe aber müsse im Interesse aller Philosophie geschehen, ja es sey zur Vollendung der philosophischen Wissenschaft überhaupt schlechthin nothwendig. Denn alle Philosophie müsse, wenn sie ein wahrhaftes Wissen gewähren solle, nothwendig auf einen ersten, obersten, allgemeingeltenden, durch sich selbst gewissen, keines Grundes bedürfenden, sondern alles Andre begründenden Fundamentalsatz (Princip) sich basiren, der, weil er schlechthin durch sich selbst bestimmt, von keinem andern Satze abhängig, sondern in allen seinen «Merkmalen» durch sich selbst klar und verständ-

lich seyn, und mithin nur die schlechthin höchsten und allgemeinsten Merkmale, das allem Vorstellbaren Gemeinschaftliche, Eine, enthalten müsse, auch selbst nur ein Einziger seyn könne. Ein solcher schlechthin erster, principieller, als Fundament aller Philosophie außer dem Gebiete der Philosophie selbst liegender Satz könne aber nur ein Faktum ausdrücken, — ein Faktum, das allen Menschen zu allen Zeiten und unter allen Umständen durch die bloße Reflexion einleuchten, mithin weder in einer Erfahrung des äußern noch des innern Sinnes bestehen, sondern unmittelbar in uns selbst vorgehen, alle Erfahrungen und Gedanken zu begleiten im Stande seyn müsse. Dieses Faktum könne mithin nur im Bewußtseyn selbst bestehen, und der Satz, durch den es ausgedrückt werde, nur das Bewußtseyn selbst ausdrücken. Dieser Satz aber heiße: «die Vorstellung wird im Bewußtseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.» In diesem Bezogenwerden der Vorstellung durch das Subjekt auf Subjekt und Objekt bestehe das Bewußtseyn selbst, und sey mithin von der Vorstellung unzertrennlich. Eine auf diesen Satz gegründete Theorie des Vorstellungsvermögens sey daher die nothwendige Elementarlehre und Fundamentaldisciplin der Philosophie überhaupt (Vgl. Ueber d. Fundament des philos. Wissens. Jena 1791. S. 13 ff. 56. 62 f. 69 ff. 129. Beitr. zur Berichtig. bisheriger Mißverständnisse d. Philos. Bd. I. Jena 1791. S. 95 ff. 112 f. 142 ff. 161. 218. 353 f. 357.). —

Die Lehre von der nothwendigen Einheit eines obersten Grundprincips, die R. hiermit zuerst bestimmt aufstellte, ist für die weitere Entwickelung der Philosophie von großer Bedeutung geworden: sie bildet Einen der Hauptstützpunkte der construirenden, deducirenden, dialektisch entwickelnden Speculation, die auf Kants Kritik folgte. Bei Reinhold erscheint sie indeß nur wie ein Außenwerk zur Unterstützung seiner Theorie des Vorstellungsvermögens als nothwendiger Elementarlehre aller Philosophie, ohne durchgreifende Bedeutung, ohne Einfluß auf den Gang und die Gestalt seiner Untersuchungen. Anstatt dieser Lehre gemäß Alles aus dem Einen obersten Grundsatze abzuleiten oder dialektisch zu entwickeln, fällt vielmehr R. mit der Aufstellung seines höchsten Grundsatzes nur in den Dogmatismus zurück. Anstatt nämlich aus dem Begriffe eines ersten obersten Grundprincips, das als solches keiner weiteren Begründung, keines philosophischen Räsonnements bedürftig

ſey, zu folgern, daß daſſelbe nur eine unmittelbare Denknothwendigkeit ſeyn könne, macht er den Fehlſchluß, daß es ein allgemein-geltendes Faktum ſeyn oder ausdrücken müſſe, während doch unmittelbar einleuchtet, daß jede Thatſache nur allgemeingültig und allgemeingeltend ſeyn kann, ſofern ſie ihrem Weſen und Inhalte nach eine Denknothwendigkeit iſt. Dieſes Faktum ſoll das Bewußtſeyn ſeyn, d. h. das Bewußtſeyn ſoll nach Weſen und Begriff eine unmittelbar und allgemeingeltende Thatſache ſeyn. Die Philoſophie ſoll alſo nicht mehr, wie der bisherige Dogmatismus, auf einzelne Thatſachen des Bewußtſeyns, ſondern auf das Bewußtſeyn ſelbſt als allgemeine Thatſache ſich gründen. Allein damit kommt die Philoſophie offenbar um kein Haar breit über den Dogmatismus hinaus. Denn näher beſtimmt ſoll das Bewußtſeyn in dem Unterſcheiden der Vorſtellung von dem Vorgeſtellten und Vorſtellenden und in dem Bezogenwerden jener durch das Subjekt auf Subjekt und Objekt beſtehen. Aber abgeſehen davon, daß damit die wichtigen Begriffe von Subjekt und Objekt, Unterſcheiden und Beziehen ohne alle nähere Beſtimmung vorausgeſetzt werden, der Satz des Bewußtſeyns alſo, wie ſchon Aeneſidemus Schulze nachgewieſen, keineswegs ein ſchlechthin durch ſich ſelbſt beſtimmter Satz iſt, ja daß damit ſogar dem Bewußtſeyn ſelbſt ſchon ein Bewußtſeyn vorausgeſetzt wird, indem die Vorſtellung doch nur von einem bewußten Subjekte auf dieſes ſelbſt wie auf das Objekt bezogen werden kann; — abgeſehen von dieſem innern Widerſpruche, ſo iſt offenbar das Vorſtellen ſelbſt wie das Bezogenwerden der Vorſtellung auf Subjekt und Objekt nur eine Thatſache des Bewußtſeyns. Ja daß das Bewußtſeyn ſelbſt weſentlich in dieſem Bezogenwerden beſtehe, iſt wiederum nur eine Thatſache des Bewußtſeyns, eine durch die Reflexion des Bewußtſeyns auf ſich ſelbſt gefundene, wahrgenommene, zum Bewußtſeyn gebrachte Thatſache. Es erhebt ſich mithin auch hier wieder die Frage, die an jeden Dogmatismus gerichtet werden muß, aber von keinem beantwortet werden kann: Woher weiß Ich denn, daß die Thatſache meines Bewußtſeyns eine Thatſache alles Bewußtſeyns, allgemeine, nothwendige Thatſache ſey? Jeder Verſuch dieſe Frage zu beantworten, führt nothwendig zu der Einſicht, daß alle ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns nur für allgemeingültig gelten können, ſofern ſie eine Denknothwendigkeit involviren, und mithin keine bloßen Thatſachen ſind. Will alſo Reinholds ober-

ſter Grundſatz ein allgemeines und allgemeingeltendes Princip ſeyn, ſo muß er ſchlechthin denknothwendig ſeyn und als denknothwendig dargethan werden. Daſſelbe gilt von jedem andern oberſten Grundſatze. Selbſt die Deduction, daß die Philoſophie von einem oberſten Grundprincipe ausgehen müſſe, und daſſelbe nur ein einziges, allgemeines ꝛc. ſeyn könne, beruht auf der immanenten Denknothwendigkeit und ſetzt dieſe voraus. Folglich iſt mit dieſer wie mit jeder andern Deduction nur dargethan, daß nicht dieſer oder jener ſ. g. Grundſatz, ſondern die Denknothwendigkeit ſelbſt das wahre nothwendige Grundprincip der Philoſophie ſey.

Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens iſt indeß auch darum von Wichtigkeit, weil ſie, anſtatt ihrer Abſicht gemäß die realiſtiſche Seite an Kants Philoſophie, das Ding an ſich und ſeine Einwirkung auf unſer Erkenntnißvermögen, zu retten, vielmehr nur noch deutlicher zeigte, daß Kant conſequenter Weiſe dem einſeitigen Idealismus nicht entgehen könne; und ſomit ihrerſeits nur der Fichteſchen Speculation vorarbeitete.

R. folgert nämlich aus ſeinem ſ. g. Satze des Bewußtſeyns zunächſt, daß zur Vorſtellung ein Subjekt und ein Objekt gehöre, auf die ſie nothwendig bezogen werde, und von denen daher ſie ſelbſt als Vorſtellung zu unterſcheiden ſey. Dabei ſey es ganz gleichgültig, ob das Objekt ein realer, äußerer, oder ſelbſt wieder nur ein vorgeſtellter, innerer Gegenſtand ſey; genug, daß weder das Bewußtſeyn noch die Vorſtellung ohne dieſe Beziehung gedacht werden können, — ein Satz, den der abſtrakte Idealiſt wie der einſeitige Realiſt zugeben könne und müſſe, da ja durch ihn über Realismus oder Idealismus noch gar nichts entſchieden werde. Eben ſo komme der Unterſchied der Vorſtellung als ſolcher von dem vorſtellenden Subjekte und dem vorgeſtellten Objekte im Bewußtſeyn ſelbſt vor: dieſes nöthige uns, letztere beiden von der Vorſtellung an ſich zu unterſcheiden. Mithin machen Subjekt und Objekt keine Beſtandtheile der Vorſtellung ſelbſt aus, ſondern gehören bloß zu den äußeren Bedingungen derſelben, und ſeyen daher aus dem Begriffe der inneren, zur bloßen Vorſtellung gehörigen und dieſelbe ausmachenden Bedingungen wegzulaſſen. Man müſſe nothwendig erſt wiſſen, was man an der Vorſtellung ſelbſt habe, ehe man an die Beſtimmung ihres Subjekts und Objekts gehen könne, da ja letztere, wenn wir etwas von ihnen wiſſen und ausſagen ſollen, ſelbſt vorgeſtellt werden müſſen, mithin durch Weſen und

Begriff der Vorſtellung und des Vorſtellungsvermögens wiederum bedingt ſeyen. (Neue Theorie des Vorſtellungsvermögens. Jena 1789. S. 190 f. 200 f. 202 ff. Vgl. Ueb. d. Fundam. ꝛc. S. 78.). Eben ſo müſſe von jenen inneren Bedingungen ausgeſchieden werden, was der ſinnlichen Anſchauung, dem Begriffe und der Idee ausſchließlich zukomme. Denn die Vorſtellung ſey zwar der Gattungsname und Gattungsbegriff für Empfindung, Anſchauung, Begriff, Idee ꝛc., kurz für Alles, was in unſerem Bewußtſeyn als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Anſchauens ꝛc. vorkomme; und das Vorſtellungsvermögen befaſſe daher Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft als ſeine beſondern Arten unter ſich. Allein eben deshalb ſey der Gattungsbegriff der reinen bloßen Vorſtellung von ihren beſonderen Arten, der ſinnlichen Vorſtellung (Anſchauung), der Verſtandes- und der Vernunftvorſtellung (Begriff und Idee) zu unterſcheiden, und zunächſt nur dasjenige feſtzuſtellen, was als Bedingung und Beſtandtheil zur Vorſtellung κατ' ἐξοχήν gehöre. Eine ſolche innere Bedingung, ein ſolcher weſentlicher Beſtandtheil, ohne den keine Vorſtellung überhaupt gedacht werden könne, ſey nun aber zunächſt dasjenige Etwas, welches in der Vorſtellung ſelbſt dem vorgeſtellten, von ihr unterſchiedenen Gegenſtande entſpreche, d. h. der nothwendige Stoff der Vorſtellung, nothwendig, weil ohne ihn die Vorſtellung nichts vorſtellen, mithin keine Vorſtellung ſeyn würde. Der zweite weſentliche Beſtandtheil ſey demnächſt dasjenige Etwas, wodurch dieſer bloße Stoff zur Vorſtellung werde, d. h. die nothwendige Form der Vorſtellung, nothwendig, weil ohne ſie der bloße Stoff dem Subjekte nicht zum Bewußtſeyn, nicht zum Vorgeſtelltſeyn kommen würde. Um dem Gemüthe vorgeſtellt werden zu können, muß der Stoff aufhören, bloßer Stoff zu ſeyn, und die Form der Vorſtellung annehmen. Als Stoff habe er zwar an ſich bereits eine beſtimmte Form, er habe nothwendig die Form des ihm entſprechenden Gegenſtandes: aber dieſe gleichſam ſtoffliche, gegenſtändliche Form ſey als ſolche noch nicht die Form der Vorſtellung. Sie, durch die der Stoff dem Gemüthe erſt vorſtellbar werde, müſſe ihm nothwendig von dem vorſtellenden Subjekte erſt ertheilt werden, und ſey daher dasjenige, was an der Vorſtellung und wodurch die Vorſtellung dem vorſtellenden Gemüthe angehöre (Ebend. S. 209 f. 214 f. 230 f. 235 ff. Vgl. Beitr. I, 182 ff.).

Es sey sonach ein bloßes Vorurtheil, daß die Vorstellungen Bilder der vorgestellten Gegenstände, diesen gleich oder ähnlich seyen. Jedes Bild könne ja offenbar nur dem Originale gegenüber Bild seyn und heißen. Nun gebe es aber für die Vorstellung kein Original, mit dem sie verglichen werden könnte: die vermeintliche Vergleichung zwischen meiner Vorstellung von der Rose und der Rose selbst sey in der That nur Vergleichung zwischen Vorstellung und Vorstellung, d. h. zwischen Original und Original. Jede Vorstellung sey mithin selbst Original. Nur der sinnliche Eindruck und der durch ihn gelieferte Stoff sey dem Gegenstande ähnlich, von dem er hervorgebracht werde. Aber dieser Stoff sey weder der Gegenstand selbst, noch die Vorstellung selbst. Um vorstellbar zu werden, müsse er vielmehr erst die Form der Vorstellung erhalten; diese Form aber erhalte nur der Stoff und nicht der Gegenstand selbst; mithin verliere jener, gerade indem er dem Subjekte zur Vorstellung komme, seine Aehnlichkeit mit dem Gegenstande. Dem Begriffe einer Vorstellung überhaupt widerspreche mithin die Vorstellung eines Gegenstandes in seiner eigenthümlichen, von der Form der Vorstellung unabhängigen Form oder die Vorstellung des s. g. Dinges an sich, d. h. kein Ding an sich sey vorstellbar. Gleichwohl seyen die Dinge an sich zur Vorstellung unentbehrlich, weil keine bloße Vorstellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne Etwas außer der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d. h. ohne das Ding an sich, denkbar sey. Nur sey in dieser Eigenschaft das Ding an sich keineswegs als eine Sache, sondern nur als Begriff von einem unvorstellbaren Etwas vorstellbar; die nothwendige und richtige Vorstellung des Dinges an sich sey mithin die Vorstellung eines von allen seinen Prädicaten entblößten Subjekts, d. h. eines höchst abstrakten Begriffs — U. s. w. (Ebd. S. 240 f. 244 ff. 249. Vgl. Beitr. I, 269 f.).

So scharfsinnig und zum Theil blendend diese Theorie erscheint, so ergiebt sich doch bei näherer Betrachtung, daß sie die Widersprüche, in die sich Kant mit seinem Dinge an sich verwickelt, nur scheinbar versteckt, in der That nur noch stärker hervorhebt. Denn obwohl Reinhold ausdrücklich hinzufügt, er sage nicht, daß das Ding an sich ein bloßer Begriff sey, sondern nur, daß es als bloßer Begriff allein vorstellbar sey, obwohl er daher im Folgenden auch stets die reale Existenz der Dinge an sich als

unentbehrlich zur Vorſtellung vorausſetzt oder vielmehr bewieſen zu haben wähnt, ſo iſt dies doch in Wahrheit eine bloße Vorausſetzung, ein bloßer Wahn. Denn wenn das Ding an ſich nur als ein abſtrakter Begriff *vorſtellbar* iſt, ſo kann es nach Reinholds eigner Theorie für unſer Bewußtſeyn auch durchaus nichts andres *ſeyn*: denn nur unter der Form der Vorſtellung, als vorſtellbar, kann es mir zum Bewußtſeyn kommen. Ich weiß mithin auch nur von ihm als von einem abſtrakten Begriffe. Dieſer aber gehört wiederum unter den Gattungsbegriff der Vorſtellung. Von einer Vorſtellung alſo ginge der Stoff zur Vorſtellung aus, durch eine Vorſtellung wäre die Vorſtellung überhaupt bedingt, — eine offenbare contradictio in adjecto. Geſetzt aber auch, das Ding an ſich exiſtirte realiter und objektiv, ſo bleibt es doch ſchlechthin unbegreiflich, wie dieſes ſchlechthin unvorſtellbare, der Form der Vorſtellung unfähige Ding die Urſache des vorſtellbaren, der Form der Vorſtellung fähigen Stoffes ſeyn ſoll, und wie ihm dieſer Stoff in ſeiner ſtofflichen Form ähnlich ſeyn, und doch dieſe Aehnlichkeit durch die Form der Vorſtellung verlieren kann, ohne damit alle Beziehung auf das Ding an ſich mit zu verlieren. Da er dem Subjekte nur unter der Form der Vorſtellung zum Bewußtſeyn kommt, ſo kann jedenfalls das Subjekt von dem, was er *vor* der Ertheilung dieſer Form geweſen, und woher er an ſich, ohne dieſe Form entſprungen ſeyn möge, gar nichts wiſſen. Das Bewußtſeyn als ſolches kennt nichts als ſeine Vorſtellungen. Jedes andere weitere Wiſſen, über die Elemente, die Beſtandtheile, den Urſprung der Vorſtellungen, geht über das Bewußtſeyn als ſolches hinaus, und kann nur in demjenigen Gebiete gefunden werden, aus welchem das Bewußtſeyn ſelbſt ſeinen Urſprung hat, nämlich im Denken und deſſen immanenter Denknothwendigkeit, in dieſer Urkraft des Geiſtes, durch die er ſich bewußt wird und iſt.

Eine Theorie des Vorſtellungsvermögens, die bloß auf das Bewußtſeyn, d. h. auf das ſeiner Vorſtellungen ſich bewußte Vorſtellungsvermögen ſelbſt ſich ſtützt, laborirt daher nothwendig an einem innern Widerſpruche, der auch bei R. klar hervortritt. Denn obwohl R. einſieht, daß (von ſeinem Standpunkte aus) eine *Definition* von Vorſtellung, eine *Sacherklärung* oder Beſtimmung deſſen, *was* die Vorſtellung *an ſich ſey*, ganz unmöglich ſey, und obwohl er demgemäß nur den *Begriff* der Vorſtellung *erörtern*, nur die nothwendigen, allgemeinen *Merkmale* deſſelben

darlegen will (S. 223 ff.); so bleibt es doch ein offenbarer Widerspruch, den Begriff der Vorstellung durch lautere Vorstellungen bestimmen zu wollen. Alle Merkmale oder Begriffsmomente der reinen bloßen Vorstellung sind ja nach R. nothwendig selbst wieder Vorstellungen. Wir erhalten also eine Anzahl von Vorstellungen, welche zusammen die Vorstellung selbst, die Vorstellung überhaupt oder κατ' ἐξοχήν ausmachen sollen, die sich also auch in jeder Vorstellung finden müssen, von denen aber demgemäß jede einzelne selbst wiederum alle Merkmale der Vorstellung in sich enthalten müßte, — d. h. die Vorstellung an sich müßte aus Merkmalen bestehen, die entweder an sich selbst unvorstellbar, oder selbst wiederum Vorstellungen seyn, und somit auch selbst alle diese Merkmale wieder an sich haben müßten. Jede dieser Alternativen ist ein offenbarer Widerspruch.

R. sah späterhin die Vergeblichkeit und Unhaltbarkeit seiner Unternehmung auch selbst ein. Damit wendete er sich von Kant ab, und warf sich Jacobi in die Arme (s. bes. die beiden Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. Hamb. 1799. S. 8. 17 f. 78 ff. Vgl. Ueb. die Paradoxieen d. neusten Philos. Hamb. 1799. S. 67 f. 98 f.). Aber auch Jacobi's Glaubensphilosophie befriedigte ihn nicht ganz. Auch hier suchte er wieder zu bessern und zu vermitteln. Seinen späteren Schriften liegt daher das Bestreben zu Grunde, das Jacobische undeutliche Gefühl zum deutlichen philosophischen Begriffe, das Glauben zum Wissen zu erheben. Das Gefühl soll nämlich zwar das Erste seyn, durch welches der Mensch die Wahrheit glaubend und liebend kennt, bevor er sie erkennt, und ohne welches das Bestreben nach ihrer Erkenntniß, das eigentliche Philosophiren, sich nie eingefunden haben würde. Aber dieses Gefühl und der aus ihm hervorgehende Glaube ist eben nur eine undeutliche Kenntniß, nicht deutliche, bestimmte Erkenntniß der Wahrheit. Zur Erkenntniß gehört, daß zu jenem Gefühle oder zu der noch umwickelten Idee der Wahrheit auch die Entwickelung der Idee oder der deutliche Begriff hinzukomme. Diese Entwickelung soll nach R. von der Entwirrung des vorher nur verworren vorgestellten Verhältnisses der Einheit als solcher zur Verschiedenheit als solcher abhängig seyn; und R. glaubt daher durch eine kritische Erörterung dieser Begriffe, die den Kern seines späteren Philosophirens bildet, der Wissenschaft einen großen Dienst geleistet zu haben (Vgl. Die An-

fangsgründe der Erkenntniß der Wahrheit ꝛc. Kiel 1808. S. 8 f. 25. 54. Anleit. z. Kenntniß u. Beurth. d. Phil. ꝛc. Wien 1805. S. 10 f. 160 ff. 192 ff). Allein Einheit und Verschiedenheit sind an sich nur leere, formale Begriffe, logische Kategorien, mit deren Erörterung über das Wesen der Wahrheit und deren Verhältniß zum menschlichen Erkennen noch gar nichts ausgesagt ist. Und wenn R. ohne weiteres das Bedingte und Unbedingte mit ihnen identificirt, — wodurch sie erst eine Beziehung zur Entwickelung der Idee (des Absoluten, Göttlichen) erhalten (s. Anfangsgründe ꝛc. S. 25.); — so fällt er aus dem unmittelbaren, unlogischen und damit höheren Dogmatismus Jacobi's nur in den demonstrirenden, logisch formalistischen, aber eben darum tieferstehenden Dogmatismus Wolffs zurück, der, wie gezeigt, ebenfalls allen Ansprüchen der Wissenschaft genügt zu haben meinte, wenn er die im gemeinen Bewußtseyn vorgefundenen Begriffe und Ideen in logische Formeln steckte, und sie, als wären sie gar nichts andres, ganz nach logischen Gesetzen handhabte.

§. 38. Während sonach Reinhold erst dem Kantischen Systeme an dem Bewußtseyn und dessen Thatsachen ein dogmatistisches Fundament zu substruiren suchte, und es damit unbewußt und unabsichtlich mit Jacobi's Glaubensphilosophie auf dieselbe Basis stellte, — ein Beweis, daß er es, wie die meisten Kantianer, von Anfang an einseitig, nur als eine neue Art von Dogmatismus verstanden oder vielmehr mißverstanden hatte, — während er sodann zu Jacobi übersprang, und dessen Gefühlswissen in ein Begriffswissen umzuwandeln suchte, erstrebte J. F. Fries mit bewußter Absicht eine durchgreifende Vermittelung Kants und Jacobis. Fries' neue anthropologische Kritik der Vernunft ist nichts andres als der Versuch, Kant's kritische Untersuchung des Erkenntnißvermögens, nur von anderen neuen Grundlagen aus, zu reproduciren, alle speculativen Elemente des Kantischen Systems auszuscheiden, das transscendental-Idealistische ihm abzustreifen, und es rein auf die Thatsachen des Bewußtseyns, d. h. auf rein dogmatistischer Basis wieder aufzubauen, eben damit aber zugleich die Jacobischen Grundgedanken ihm einzuverleiben, und so wiederum letzteren an der kritischen Selbstbeobachtung des erkennenden Geistes als der allgemeinen Basis aller Philosophie einen bestimmten, nachweisbaren Haltpunkt zu geben.

Kant nämlich ist — obwohl unausgesprochen und vielleicht unbewußt — auch insofern Idealist, als das Fundament, auf dem seine ganze Philosophie ruht, wie schon angedeutet, der Begriff der reinen Erkenntniß, der Erkenntniß an sich ist. Es leuchtet von selbst ein, daß um untersuchen zu können, ob, was und wiefern wir erkennen, es unerläßlich ist zu wissen, was Erkennen an sich heißt. Nur an diesem allgemeinen Begriffe läßt sich unser menschliches Erkennen messen, nur danach beurtheilen, ob und wiefern uns Erkenntniß zukomme. Dieser Begriff aber ist nothwendig ein aprioriſcher; denn durch äußere oder innere Erfahrung ließe sich nur erfahren, worin unſer Erkennen bestehe, nicht aber, ob und wiefern wir daran wirkliche, wahre Erkenntniß besitzen. Mit diesem Begriffe der Erkenntniß überhaupt setzt aber Kant aus dem menschlichen Selbstbewußtseyn zugleich den allgemeinen Begriff der Erfahrung (ein zusammenhängendes, geordnetes Wissen und Bewußtseyn) voraus; und stellt sich danach erst seine Aufgabe, zu zeigen, wie und unter welchen Bedingungen die Erfahrung möglich sey, und wiefern wir an ihr und ob wir außer ihr noch wahre Erkenntniß besitzen. Dieser Begriff der Erfahrung ist allerdings aus dem Bewußtseyn und dessen Thatsachen entnommen. Allein die kritisirende, transscendentale Vernunft, die zur Erfahrung die Bedingungen ihrer Möglichkeit sucht, jene Fragen entscheidet, und damit sein ganzes System producirt, ist ihm nicht wiederum bloß das Vermögen der Selbstbeobachtung, die nur empirisch aus dem Bewußtseyn aufnimmt, was der innere Sinn als Thatsache darbietet, sondern das ſelbſtthätig bestimmende, in letzter Instanz entscheidende Vermögen, welches seinen eignen Principien gemäß, aus immanenter Denknothwendigkeit den Begriff und Proceß unsers Erkennens feststellt. Kant macht daher auch gar keine Umstände, im Widerspruche mit dem gemeinen Bewußtseyn und dessen Selbstbeobachtung Raum und Zeit für bloße subjektive Formen der Anschauung zu erklären, die Unerkennbarkeit der Dinge an sich zu behaupten, den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen für sich einen objektiven Erkenntnißinhalt abzusprechen ꝛc. Alle s. g. transscendentalen Erkenntnisse, d. h. im Grunde alle Resultate seiner Kritik, sind ihm daher aprioriſche Erkenntnisse. Denn sie sind Ausflüsse der kritisirenden transscendentalen Vernunft, die a priori, aus immanenter Denknothwendigkeit urtheilt,

was nothwendig anzunehmen sey, wenn Erfahrung und Erkenntniß zu Stande kommen solle.

Fries dagegen, —. verleitet durch Kants Stillschweigen und die dogmatistischen Elemente (Thatsachen des Bewußtseyns), von denen er ausgeht, — macht es ihm gerade zum Vorwurf, daß er seine s. g. transscendentale Erkenntniß für aprioriſch halte, und den empiriſchen Ursprung derselben aus der Selstbeobachtung verkenne. Diese sey in der That die alleinige Quelle, aus der Wesen und Begriff unserer Vernunft und ihrer theoretischen und praktischen Thätigkeit geschöpft werden könne, und aus der auch Kant wirklich nur geschöpft habe. Und sofern von der Natur unserer Vernunft all' unsere Wissenschaft und ihr Verhältniß zur Wahrheit abhänge, so sey eine auf jene Selbstbeobachtung gegründete Theorie der Vernunft nothwendig die erste, alles Andre begründende Disciplin der Philosophie, die philosophia prima. Nur müsse man dabei die beiden Hauptfehler Kants, um derentwillen er das Ziel nicht wahrhaft erreichen konnte, von vornherein vermeiden. Kant nämlich fasse 1) den zu beobachtenden Gegenstand, die menschliche Vernunft, nicht rein für sich in ihrer reinen Subjektivität, und daher nicht scharf genug in's Auge, sondern mische von Anfang an die Objektivität mit hinein, indem er ein Causalverhältniß zwischen der sinnlichen Anschauung und den äußern Gegenständen voraussetze. Dies aber sey falsch: davon liege gar nichts in unserm Bewußtseyn; wir sagen vielmehr nur, Ich stelle mir das oder das vor, und das wolle ganz etwas andres sagen, als jedes Causalverhältniß. Was das aber sagen wolle, könne Jeder nur aus seinem eignen Bewußtseyn erfahren. Es sey ganz verkehrt, den Begriff des Vorstellens und Erkennens noch einer weiteren Erklärung unterwerfen zu wollen, da er etwas Erstes und Unmittelbares in der innern Erfahrung sey, eine Thatsache des Bewußtseyns, auf die die Philosophie nur hinweisen könne. Wie die Sinnesanschauung möglich sey, sey unerklärlich; das Erkennen selbst lasse sich von nichts anderem ableiten. — Kant begehe demnächst 2) den noch schlimmeren Fehler, daß er die Vernunft, die er beobachten wolle, mit dem bloßen Reflexionsvermögen in Eins zusammenfallen lasse. Beide seyen aber wohl zu unterscheiden. Aller Vernunft, allem Vermögen des Geistes liege Selbstthätigkeit zu Grunde, alles Leiden desselben sey nur ein Bestimmtwerden zur Thätigkeit, alle Receptivität nur

die Empfänglichkeit, zur Selbstthätigkeit bestimmt zu werden. Der Geist sey also eine erregbare Kraft, d. h. eine Selbstthätigkeit, die sich nicht selbst genug ist, um sich zu äußern, sondern unter der Bedingung einer anderweitigen Anregung steht. Durch die eigenthümliche Form seiner Erregbarkeit sey der Geist zum Erkennen bestimmt, seine angeregte Thätigkeit müsse also immer Erkenntniß seyn. Vernunft sey eben nichts andres, als die erregbare Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens überhaupt, Sinn dagegen die Empfänglichkeit desselben. Die Vernunft müsse daher nothwendig unmittelbare Erkenntniß in sich enthalten, die von der Reflexion nur beobachtet, nur wiedergefunden und zum (deutlichen) Wiederbewußtseyn gebracht werden könne. «Darzuthun, wie diese unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, auf der unsere philosophische Ueberzeugung beruht, beschaffen sey, und in welchem Verhältniß sie zur Reflexion stehe, d. h. Selbsterkenntniß, Untersuchung des Erkenntnißvermögens, der Vernunft, ist die Aufgabe der Speculation. Wir schaffen keine Welt, wir machen keine Natur durch unsere Speculation, sondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht des Göttlichen und Irdischen in unserm Geiste erfolgt. Wenn ich nun aber meine Erkenntniß sicher will kennen lernen, so muß ich subjektiv die Erkenntniß selbst erst beobachten; diese ist meine Thätigkeit und kommt mir zu, welchen Gegenstand sie auch habe. Der Gegenstand mag außer mir oder in mir seyn, die Erkenntniß ist immer in mir; und so muß ich sie erst beobachten, ihre Gesetze und die Gesetze der Vermögen kennen lernen, aus denen sie entspringt, ehe ich mit Erfolg darüber urtheilen kann, wie es mit dem Gegenstande steht. Unsere Untersuchung beginnt also auf dem Standpunkte der empirischen Psychologie oder innerer Selbstbeobachtung, wo wir uns nur hüten müssen, mit idealen, metaphysischen Voraussetzungen die reinen Thatsachen zu trüben, — — wo wir aber zugleich diese reinen Thatsachen nur als Grund brauchen, von welchen eine vernünftige Induction nach gut gewählten heuristischen Maximen ausgeht, um sich zu den allgemeinen Gesetzen unsers innern Lebens, zu einer Theorie der Vernunft zu erheben» (Neue anthropol. Kritik der Vernunft. 2te Ausg. Heidelb. 1828. Thl. I. Vorr. S. XXVII. S. 29. 31 f. 40 f. 72 f. 75. 92. 248 ff. 251. 354 ff. Vgl. Polemische Schriften. Halle 1824. Thl. I. S. 336 f. 340 ff.).

Mit dieſen Worten giebt Fries ſelbſt ſeinen Ausgangs- und Zielpunkt an. Die Vernunft, unſer Erkenntnißvermögen, ſoll nicht eigentlich kritiſirt, — Kritik der Vernunft iſt ſtreng genommen ein unpaſſender Name für Fries' Unternehmen, — ſondern es ſoll aus innerer Erfahrung, durch wiſſenſchaftliche Selbſtbeobachtung feſtgeſtellt werden, worin unſere unmittelbaren Erkenntniſſe beſtehen, und wie und wodurch von ihnen aus der Geſammtinhalt unſeres Wiſſens, insbeſondere unſere im engern Sinne philoſophiſche Ueberzeugung ſich bilde. Fries erklärt daher ausdrücklich, er wolle keineswegs beweiſen, weil es ſich gar nicht beweiſen laſſe, daß z. B. jede Subſtanz beharrlich oder daß ein Gott ſey ꝛc., ſondern er wolle nur aufweiſen, daß der Grundſatz der Subſtantialität in jeder endlichen Vernunft liege, daß jede endliche Vernunft an Gott glaube ꝛc. Ja die eigentlich objektive, transſcendentale Wahrheit, d. h. die Gewißheit, daß die Dinge außer uns, wie ſie an ſich ſind, mit unſerer Erkenntniß von ihnen übereinſtimmen, laſſe ſich nicht einmal aufweiſen, — denn wir können aus unſerer Erkenntniß ſchlechterdings nicht heraustreten und an die Dinge ſelbſt kommen, — ſondern alle objektive Gültigkeit unſerer Vorſtellungen ſey und bleibe lediglich eine nur auf dem Selbſtvertrauen der Vernunft ruhende Vorausſetzung, auf die allerdings alle menſchliche Ueberzeugung übereinſtimme, ſobald die Ausſprüche derſelben nur hinlänglich vom Irrthume befreit ſeyen, die aber doch bloße Vorausſetzung bleibe. Möge daher unſere Vernunft dieſe objektive transſcendentale Wahrheit beſitzen oder nicht beſitzen, — wir ſelbſt können weder etwas dafür noch dawider thun. — Aber auch diejenige Objektivität, an die ſich herankomme laſſe, weil ſie in uns ſelbſt liege, die immanente (ſubjektive) Wahrheit, die in der Uebereinſtimmung unſerer unmittelbaren Erkenntniſſe mit dem vermittelten, durch Reflexion gewonnenen Wiſſen beſtehe, laſſe ſich ebenfalls nicht eigentlich beweiſen. Denn beweiſen heiße nur zeigen, daß die Wahrheit des Schlußſatzes ſchon in der Wahrheit der Prämiſſen (der Grundſätze) liege. Durch den Beweis finde Ich alſo nichts Neues, ſondern mache mir nur deutlicher, was in meinen Grundſätzen bereits enthalten ſey. Letztere als Grundſätze ſeyen nothwendig unbeweisbar. Mit Fug und Recht habe daher Jacobi das Vorurtheil, daß ſich Alles beweiſen laſſe und bewieſen werden müſſe, beſtritten. Allein ſeine Sätze ſeyen zu undeutlich; er behalte überhaupt nur mit der Negative Recht. Denn poſitiv

ſetze er an die Stelle des Beweiſens nur die Appellation an den Glauben und die Offenbarung. Was aber könne es uns helfen, gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appelliren? Die den Glauben haben, ſeyen wohl geſchützt, die Kunſt ſey aber gerade, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Auf die Frage, was an die Stelle des Beweiſens zu ſetzen ſey, um uns gegen Irrthum und Zweifel zu bewahren, ertheile allein die Logik die rechte Antwort. Jenes Vorurtheil beruhe nämlich auf einer Mißdeutung des logiſchen Satzes vom Grunde. Dieſer Satz laute richtig verſtanden: Jedes Urtheil iſt eine vermittelte Erkenntniß, eine bloße Formel, in der ich mir meiner unmittelbaren Erkenntniß für die Reflexion wieder bewußt werde. Jedes Urtheil müſſe alſo in einer unmittelbaren Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falſch ſey. In Rückſicht dieſer Begründung ſey nun aber zwiſchen mittelbaren und unmittelbaren Urtheilen zu unterſcheiden. Nur das mittelbare, von andern abhängige Urtheil ſey erweislich. Die Wahrheit der andern aber, von denen es abgeleitet werde, und damit alle Wahrheit der Urtheile ruhe zuletzt auf unerweislichen Grundſätzen, die eben ſelbſt unmittelbare Urtheile ſeyen. Worauf gründen ſich nun aber letztere? Darauf, daß jedes Urtheil vor unſerm Bewußtſeyn nur eine andre unmittelbare Erkenntniß wiederhole, ſeine Wahrheit alſo auch nur in der Uebereinſtimmung mit letzterer beſtehe; dieſe ſey mithin auch der Grund ſeiner Wahrheit. Dieſe unmittelbare Erkenntniß könne uns nun aber entweder wiederum unmittelbar zum Bewußtſeyn kommen, oder aber ſo beſchaffen ſeyn, daß wir ſie nur vermittelſt Urtheils und Reflexion in uns finden. Im erſten Falle ſey ſie unmittelbar gegeben, ſie ſey Anſchauung; dieſe ſey Grund des ſie wiederholenden Urtheils, und deſſen Begründung mithin die Demonſtration, d. h. Hinweiſung auf die Anſchauung. Dieſe Art der Begründung könne mithin nur für die ſ. g. empiriſche oder aposteriorische Erkenntniß (der Natur) Anwendung finden. Im zweiten Falle dagegen, bei den zwar an ſich ebenfalls unmittelbaren, aber nur durch Reflexion uns zum Bewußtſeyn kommenden Erkenntniſſen und den ſie wiederholenden, unmittelbaren Urtheilen, d. h. bei den eigentlich philoſophiſchen Grundſätzen (z. B. daß jede Subſtanz beharre, jede Veränderung ihre Urſache habe, daß ein Gott, und der Wille frei ſey ꝛc.), können wir uns auf keine Anſchauung berufen, und doch behaupten wir ſie ſchlecht-

hin und apodiktisch. Hier also können wir unser Urtheil nur dadurch begründen, daß wir die unmittelbare Erkenntniß, auf der es zwar ruht, die wir aber nicht unmittelbar ihm zur Seite stellen können, als ursprüngliche Erkenntniß unserer Vernunft aus dem Wesen der letztereren nachweisen. Diese Art der Begründung, die Deduction, bestehe also darin, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unserer Vernunft entspringen, oder, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen unserer Vernunft selbst hervorgehen. Auch dies Geschäft sey aber ein Geschäft der inneren Erfahrung (Selbstbeobachtung); die Philosophie berufe sich zuletzt immer nur auf letztere; nicht aber, um ihre Sätze damit zu beweisen, — denn dadurch würden sie selbst zu bloßen Erfahrungssätzen, — sondern um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen (Kr. d. V. I, 58. 337 ff. 342 f. 347 ff. 351. II, 5 ff. 37 f. Vgl. Syst. d. Logik. 2te Ausg. 1819. S. 553. 575—600. Syst. d. Metaphys. im Grundr. 1824. §. 89.).

Auf diesem Wege der Selbstbeobachtung und der s. g. Deduction gelangt nun Fries zunächst zu den positiven Resultaten der Kantischen Kritik, zu dem Resultate, daß nur durch Vermittelung der Formen der reinen Anschauung (Zeit und Raum) und der reinen Verstandesbegriffe (der Kategorien) mit der Mannichfaltigkeit der sinnlichen Anschauungen die Erfahrung als ein Ganzes der Erkenntniß zu Stande komme. Nur sind ihm die Kategorien wie die reinen Anschauungen nicht, wie bei Kant, die aprioriſchen, von der immanenten Denknothwendigkeit geforderten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, sondern sie gehören ihm zu jenen unmittelbaren Erkenntnissen der Vernunft, «die zwar über allen Irrthum erhaben als Gesetz ihrer Wahrheit in ihr liegen, aber für sich unaussprechlich bleiben, nicht zur Anschauung erhoben werden können, und deren wir uns nie im Ganzen, sondern nur in zerstreuten Einzelheiten oder in allgemeinen Formen durch Reflexion bei Gelegenheit sinnlicher Anschauungen bewußt werden», wobei die Reflexion sich der logischen Denkformen, des Urtheils, Schlusses und Systems, als Mittel bedient (Kr. d. V. I, 233 ff. 237 ff. 249. II, 4. 7. 11 ff. 25 f. 30 ff.).

Auf jenem Wege will nun aber F. auch über die negativen Resultate der Kantischen Kritik hinaus zu einem positiven

Wiſſen (das er Glauben und Ahnen nennt) gelangen da, wo Kant nur Unwiſſenheit und Unmöglichkeit der Erkenntniß fand, d. h. er will den Glauben an die Wahrheit der reinen Vernunftideen, den Kant nur auf die praktiſche Vernunft baſirte, auch der theoretiſchen vindiciren, und ſo den Kantiſchen Widerſpruch zwiſchen beiden beſeitigen. Auch die Ideen ſind ihm nämlich ſolche unmittelbare Erkenntniſſe der Vernunft, deren wir uns nur vermittelſt der Reflexion bewußt werden, und die daher nur durch Deduction in der Vernunft «aufgewieſen» werden können. Dieſe Deduction, dieſe Aufweiſung, die er hier giebt, iſt in ihren weſentlichen Grundzügen folgende:

Das allgemeine Grundprincip der transſcendentalen Ideen iſt der Grundſatz der Vollendung, d. h. die Vorausſetzung der Vernunft, daß das Weſen der Dinge unbeſchränkt ſey und vollendete Einheit habe. Zum Bewußtſeyn dieſes Grundſatzes, und damit zu den Ideen des Unbeſchränkten und Vollendeten, gelangen wir dadurch, daß 1) in den drei Kategorien der Beſchaffenheit die beiden letzten (die der Negation und die der Beſchränktheit) ſich zum Begriff des Unbeſchränkten zuſammenſetzen, und ſo durch doppelte Verneinung die Idee der vollendeten Realität ergeben; und daß 2) in ähnlicher Art aus den Kategorien der Quantität durch doppelte Verneinung der Begriff des Einfachen oder der Einheit, die keine Vielheit in ſich hat, und der Begriff der Allheit oder der Totalität, die nicht wieder Theil eines größeren Ganzen ſeyn kann, ſich bilden. Sind wir ſo zu den Ideen des Vollendeten und Unbeſchränkten gekommen, und führen dann dieſe Vorſtellungsweiſe auch in Beziehung auf die Kategorien der Relation (Weſen und Eigenſchaft, Urſache und Wirkung, und Gemeinſchaft der Theile im Ganzen) aus, ſo bilden ſich damit die über alle anſchauliche Erkenntniß erhabenen Ideen von Noumenen oder von nur denkbaren Gegenſtänden: die Ideen der ſelbſtſtändigen und unſterblichen Seele, des Weltalls, und der Einigen Urſache aller Dinge.

Die Weltanſchauung, die ſich auf dieſen Ideen aufbaut, d. i. die ideale Anſicht der Dinge, ſteht nun aber, fährt F. fort, mit der Verſtandesanſicht derſelben in diametralem Gegenſatze. Denn von letzterer werden mit der Unterordnung der Erſcheinungen unter die Axiome der reinen Anſchauung alle Erſcheinungen den Geſetzen der Stetigkeit und Unendlichkeit, und damit der Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl unterworfen: ſie kommt vermittelſt der

reinen Verſtandesbegriffe nur zu einer unendlichen, unvollendbaren Reihe von Urſachen und Wirkungen, zu einem pro- und regressus in infinitum von Bedingten zu Bedingten und deren nothwendigen Zuſammenhang; ſie leugnet mithin nothwendig das Vollendete, Unbeſchränkte, Unbedingte, Freie. Dieſen Widerſpruch hebt nun Fries zu Gunſten der idealen Anſicht dadurch, daß er zeigt: 1) in unſerer Vernunft liege nothwendig eine urſprüngliche, dauernde, ſich gleich bleibende Thätigkeit der Einen Erkenntnißkraft, die ſie ſelbſt ſey. Darauf gründe ſich alle apodiktiſche Gewißheit, welche eben nichts andres ſey, als eine Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht blos einem beſtimmten Lebenszuſtande angehöre, ſondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geſchichte ihres Erkennens gelte. Und da Nothwendigkeit nichts andres ſey, als die Beſtimmung eines Gegenſtandes für eine ſolche apodiktiſche Erkenntniß; da ferner das thatſächliche Vorkommen der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit in unſeren Erkenntniſſen beweiſe, daß unſerer Vernunft auch eine durchgängige Einheit alles ihres Erkennens zukomme, wodurch das Ganze ihrer Erkenntniſſe in einer transſcendentalen Apperception mit Nothwendigkeit zuſammengehöre; da ſich endlich dieſelbe Einheit und Nothwendigkeit als Grundvorſtellung unſerer Vernunft auch aus dem thatſächlichen Vorkommen des Materialen und Formalen in unſeren Erkenntniſſen ergebe; ſo müſſe Einheit und Nothwendigkeit (im obigen Sinne) als erſtes Geſetz unſerer Vernunft angeſehen werden, als Grundgeſetz, dem alle menſchliche Ueberzeugung ſich unterwerfen müſſe. Dazu komme nun aber 2) daß jede ſinnliche (menſchliche) Vernunft die Beſchränktheit ihres eignen Weſens anerkennen müſſe, indem ſie ſich bewußt werde, wie ſie den Gehalt ihrer Erkenntniß nur durch ein ihrem Weſen fremdes Princip der äußern Anregung zum Erkennen erhalte. Da nun die Verſtandesanſicht der Dinge im Widerſpruche gegen die ideale zugleich jenem Vernunftgrundgeſetze der Einheit und Nothwendigkeit widerſpreche, — indem ja nach ihr vielmehr nur eine vergängliche Mannichfaltigkeit, eine unendliche, unvollendbare Reihefolge von Dingen beſtehe, — ſo komme die Vernunft im Bewußtſeyn ihrer Beſchränktheit nothwendig auf den Gedanken, daß dieſe Verſtandesanſicht eben nur Ausfluß ihrer Beſchränktheit, nur ihre beſchränkte, ſubjektive, menſchliche Anſicht der Dinge ſey: ſie muß nothwendig dieſe ihre Erkenntniß als eine bloße Er-

kenntniß der Erſcheinungen (d. h. der Dinge, wie ſie von uns nach der Eigenthümlichkeit und Beſchränktheit unſerer Natur aufgefaßt werden) dem nothwendigen Weſen der Dinge an ſich ſelbſt entgegenſetzen.

Die ſich daraus ergebende Ueberzeugung, daß die Dinge an ſich in ihrem nothwendigen Weſen mit der idealen Anſicht von ihnen übereinkommen, nennt dann Fries Glauben, Vernunftglauben, ſpeculativen Glauben, im Gegenſatze gegen das Wiſſen, dem er jene verſtändige, beſchränkte Anſicht der Dinge als bloßer Erſcheinungen zuweiſt. Die Natur endlich dem Geſetze jenes Glaubens unterzuordnen, und ſo aus der Welt der Erſcheinungen in ihrer Schönheit und Zweckmäßigkeit das dahinter verborgene wahre, ewige Weſen der Dinge herauszufühlen, iſt ihm Sache der Ahnung. So gliedert ſich ihm dann die ganze Erkenntniß in Wiſſen, Glauben und Ahnung. Erſteres beruht auf der ſinnlichen Anſchauung und den von ihr aus (mit Hülfe der Reflexion) gebildeten Naturbegriffen; der Glaube dagegen auf den Ideen, d. h. auf Begriffen, die ganz aus der Reflexion erzeugt, nur durch ſie Geltung haben*), die Ahnung endlich auf

*) In Beziehung auf die praktiſche Seite der Ideen ſchließt ſich F. enger an Jacobi an. Hier geht er von dem Satze aus, daß dem gemeinen Bewußtſeyn das Ewigbeſtehende nur im dunklen Gefühle des Werthes der Tugend, des Gefallens am Schönen, und der Hoheit der Religion ſich ankündige, — Gefühle, die aus dem Mittelpunkte unſers Geiſtes, einem unendlichen Glauben und einer ewigen Liebe, entſpringen. Dem gemeinen Verſtande bleibe das Ewige bloßes Gefühl. Nur für die Speculation gibt es einen Punkt, wo es aus dem bloßen Kreiſe des Gefühls in das Begriffliche heraustritt, wo ſich das Ewige nicht nur in dunkler Ferne der Ahnung, ſondern als Geſetz für die Handlung der beſtimmteſten Ueberzeugung ankündigt. «Da wo Ethik und Politik ſich vom Gefühle der Religion losreinen, und in beſtimmteren Formen das Geſetz des Ewigen ſich ankündigt, oder wo das Gefühl für das Schöne und Erhabene in beſtimmteren Formen unter die Geſetze des Geſchmackes ſich fügt, da giebt es über das dunkle Gefühl des gemeinen Verſtandes beſtimmte Begriffe, welche nur die Speculation beherrſcht. Nur dem ſpeculativ gebildeten Urtheil löſt ſich das dunkle Gefühl des moraliſchen Werthes der Handlung in helle Begriffe von dem heiligen Geſetze des ewigen Rechts und in beſtimmte Ideen auf.» Denn die Idee iſt eben nur der «ganz aus der Reflexion erzeugte und nur durch ſie geltende Begriff», und die Speculation nur «die reflektirende — nicht definirende und beweiſende — Urtheilskraft» (Kr. d. U. I, 385 ff.). — Die-

reinen Gefühlen ohne Anſchauung und ohne beſtimmten Begriff (Kr. d. Vern. II, 34 ff. 43 ff. 55 f. 172 ff. 192 ff. 203 ff. 209 ff. Vgl. Metaph. §. 10 ff. Logik S. 450 ff. Religionsphiloſ. S. 2 ff. 159 ff. 171.).

Von Kant unterſcheidet ſich ſonach Fries vornehmlich dadurch, daß er die ganze Philoſophie auf innere Erfahrung, auf Selbſtbeobachtung, und damit auf die ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns baſirt. Thatſache des Bewußtſeyns iſt ihm zunächſt die Grundlage des Ganzen, die Beſtimmung, daß der menſchliche Geiſt eine erregbare, der Erregung von außen bedürftige und inſofern beſchränkte Selbſtthätigkeit ſey, deren eigenthümliches Thun in dem nicht weiter erklärbaren Erkennen beſtehe. Thatſachen des Bewußtſeyns ſind ihm die unmittelbaren (ebenfalls unerklärlichen) Erkenntniſſe, und zwar nicht bloß die ſinnlichen Anſchauungen, ſondern auch jene, deren wir uns angeblich nur durch Reflexion bewußt werden. Denn die Reflexion ſelbſt, und daß wir nur durch ſie der reinen Anſchauungen (Zeit und Raum) wie der reinen Verſtandesbegriffe und der Vernunftideen als unmittelbarer Erkenntniſſe uns bewußt werden, iſt wiederum nur innere Erfahrung. Daſſelbe gilt von den aufgefundenen, allgemeinen Geſetzen, nach denen unſere Vernunft thätig iſt, und von denen aus dann wieder das Einzelne und Beſondere ſich ableiten ſoll. Thatſache des Bewußtſeyns iſt mithin auch die Vermittelung der Kategorien mit der Mannichfaltigkeit der ſinnlichen Anſchauungen zum Ganzen der Erfahrung; Thatſache des Bewußtſeyns alſo endlich auch das Wiſſen, Glauben und Ahnen mit ihrem ganzen Inhalte und ihren Unterſchieden gegen einander. Die ganze Philoſophie geht auf in eine empiriſche, durch innere Erfahrung gewonnene Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes; alle Objektivität iſt an ſich ausgeſchloſſen, und nur dadurch in einen loſen, äußerlichen Zuſammenhang mit der Subjektivität geſetzt, daß, wiederum als Thatſache des Bewußtſeyns, der Vernunft ein gewiſſes Selbſtvertrauen auf die Uebereinſtimmung ihrer hinlänglich vom Irrthum gereinigten Erkenntniſſe mit den äußeren, realen Gegenſtänden beigemeſſen wird.

Aber auch von Jacobi unterſcheidet ſich Fries ſehr weſent-

ſen Grundgedanken führt dann F. im 3ten Thl. der Kr. d. V. und in der Ethik, deren Grundprincip die Werthbeſtimmung der Handlung, die Würdigung und Würde der Perſon iſt, näher aus.

lich. Denn während Jacobi dem menſchlichen Geiſte eine unmittelbare objektive, von den Gegenſtänden ausgehende Erkenntniß des Ueberſinnlichen beilegt, ein Vernehmen der Vernunft, das durch die reale Exiſtenz des Vernommenen allein möglich, und unmittelbares Bewußtſeyn ſey, betrachtet vielmehr Fries dieſe unmittelbare Erkenntniß nur als ſubjektives, immanentes Moment unſerer Vernunft, deſſen wir uns nur mittelbar durch Reflexion bewußt werden. Fries hat daher einen doppelten Glauben, einen unmittelbaren des gemeinen Bewußtſeyns, deſſen Inhalt nur in dunklen Gefühlen beſteht, weil er eben nur durch eine umgebildete, unvollkommene Reflexion zum Bewußtſeyn gebracht iſt; und einen vermittelten, ſpeculativen, der das Reſultat einer vollendeten, durchgebildeten Reflexion (Speculation) iſt; wogegen Jacobi nur den Einen unmittelbaren Glauben, jenes Vernehmen des Ueberſinnlichen in Gefühlen kennt, die der Verſtand, in ähnlicher Art wie die Maſſe der ſinnlichen Anſchauungen, nur zu ordnen und auf Begriffe zu bringen hat.

Auf dieſe Weiſe aber iſt im Grunde dem Einen wie dem Andern ſeine weſentliche Eigenthümlichkeit abgeſtreift. Jene unmittelbare Erkenntniß, die doch erſt durch die Reflexion hindurchgehen ſoll, kann Jacobi unmöglich für ſein unmittelbares Wiſſen anerkennen; denn wer bürgt ihm dafür, daß ſie in dieſem Durchgange nicht von der Reflexion und der mit ihr (nach Fries ſelbſt) ſich verbindenden Willkühr weſentlich alterirt werde, ja daß ſie nicht überhaupt nur das Produkt der Reflexion ſey? Fries wenigſtens hat kein Kriterium angegeben, wonach die wirklich in unſerer Vernunft liegende, unmittelbare Erkenntniß von der nur durch die Reflexion gemachten unterſchieden werden könnte. Noch weniger kann Kant in der Selbſtbeobachtung das Princip ſeiner Kritik, in der dadurch zu gewinnenden Selbſterkenntniß das Ziel ſeiner Unterſuchungen, und ſomit in einer auf bloß empiriſche Ermittelung der Thatſachen des Bewußtſeyns baſirten Theorie der Vernunft, der nur durch die induktive Methode ein äußerlich wiſſenſchaftliches Gewand umgeworfen wird, das Weſen ſeiner Philoſophie wiedererkennen. Er wollte ja vielmehr gerade dem dogmatiſtiſchen, auf das bloße Selbſtvertrauen der Vernunft gegründeten Wiſſen durch ſeine Kritik ein Ende machen; er wollte, was er von Thatſachen des Bewußtſeyns aufnahm, gerade dadurch philoſophiſch begründen, daß er es als nothwendige Bedingung

der Möglichkeit der Erfahrung und eines menſchlichen Wiſſens und Bewußtſeyns überhaupt nachwies; er wollte nicht blos finden und ermitteln, ſondern das Gefundene kritiſiren.

Nur dadurch aber, daß Fries auf dieſe Weiſe dem Principe des Einen wie des Andern die Spitze abbricht, und ihnen dafür ſeine Auffaſſungsweiſe inoculirt, bringt er eine Art von Vermittelung zwiſchen Kant und Jacobi zu Stande. Und doch iſt ſelbſt dieſe Vermittelung, bei Lichte beſehen, eine ſehr loſe und oberflächliche. Denn der Gegenſatz zwiſchen dem ſ. g. Glauben und dem, was F. das Wiſſen nennt, bleibt in der That ganz unvermittelt ſtehen. Der Widerſpruch zwiſchen beiden, der bei Kant an die praktiſche und die theoretiſche Vernunft, bei Jacobi an die das Göttliche vernehmende Vernunft und die nur auf das Natürliche gerichtete Sinnlichkeit vertheilt erſcheint, wird von F. nicht gehoben, ſondern nur in die Eine theoretiſche Vernunft verlegt. Dieſe widerſpricht in der That ſich ſelber. Denn was ſie von den Dingen weiß, iſt das gerade Gegentheil deſſen, was ſie von ihnen glauben ſoll. Und wie kann ſie der Welt der Erſcheinungen das wahre, ewige Weſen der Dinge unterlegen oder hinter jenen dieſes ahnen, wenn die Erſcheinung dem Weſen diametral widerſpricht? Wie kann überhaupt von einer Erſcheinung die Rede ſeyn, in der nicht das Weſen und ſomit in der That nichts erſcheint, und die daher in Wahrheit leerer Schein iſt? Soll aber die Erſcheinung nur eine Vorſpiegelung, ein ſelbſtgemachtes Produkt unſerer beſchränkten Vernunft in Folge ihrer Beſchränktheit ſeyn; wie iſt es möglich, daß dieſelbe Vernunft, die im Glauben an die Ideen um das wahre Weſen der Dinge weiß und es ahnend erkennt, ſich zugleich ganz widerſprechende Illuſionen von ihnen machen kann oder gar machen muß? Iſt dies Thatſache des Bewußtſeyns, ſo kann thatſächlich von einer menſchlichen Vernunft nicht wohl die Rede ſeyn: denn eine ſolche Vernunft wäre im hohen Grade unvernünftig. — Fries hat daher auf jene Weiſe in Wahrheit nur die formale Differenz zwiſchen Kant und Jakobi ausgeglichen, indem er die Ideen zwar als unmittelbare Erkenntniſſe der theoretiſchen Vernunft anerkennt, zugleich aber nur vermittelſt der Reflexion zum Bewußtſeyn kommen läßt, und ſo Jacobi's Princip der Unmittelbarkeit mit dem Kantiſchen der Reflexion zuſammenſchweißt. Der Widerſpruch dagegen zwiſchen dem Inhalte der Vernunft- und der Sinnenerkenntniß, oder was daſſelbe iſt, zwi-

ſchen dem Dinge an ſich und der Erſcheinung, der materiale Grundwiderſpruch, an dem Jeder von beiden gleichmäßig kränkelt, und durch deſſen Hebung allein Jeder mit ſich ſelbſt wie mit dem Andern wahrhaft verſöhnt werden konnte, bleibt auch bei ihm ungelöſt ſtehen.

Fries' Verdienſt beſteht indeſſen auch nicht in den Reſultaten ſeiner auf die Selbſtbeobachtung gegründeten Theorie, ſondern in der Selbſtbeobachtung ſelbſt. Pſychologiſch durch tiefes Eindringen in das Leben und Weben des erkennenden und wollenden Geiſtes, durch ſeine Unterſcheidung ſeiner mannichfaltigen Thätigkeiten und genaue Erörterung ihrer Beziehungen zu einander, ihres Zuſammenwirkens und Ineinandergreifens, hat er Ausgezeichnetes geleiſtet, — ein Verdienſt, das der unverkennbaren Wichtigkeit dieſer pſychologiſchen Forſchungen an Werth gleich kommt. Allein da die Selbſtbeobachtung im Grunde nur den eignen individuellen Geiſt, das einzelne, empiriſch beſtimmte, durch Zeit und Umſtände mannichfach bedingte Subjekt, zu ihrem Gegenſtande hat, ſo wird ſich auch eine nur auf ſie gegründete Theorie des Wiſſens über die herrſchenden Richtungen und Ideen der Zeit nicht wohl erheben können. Fries blieb daher theoretiſch an dem Widerſpruche zwiſchen Glauben und Wiſſen haften, weil dieſer Zwieſpalt tief in der auf Kant und Jacobi ruhenden philoſophiſchen Bildung ſeiner Zeit wurzelte.

Eben daraus ergiebt ſich aber auch, daß die Selbſtbeobachtung unmöglich das wahre Princip und Fundament der Philoſophie ſeyn kann. Durch ſie iſt nur ein empiriſtiſcher Dogmatismus möglich, der auf der unbegründeten, völlig dogmatiſtiſchen Vorausſetzung ruht, daß was Ich in meinem Bewußtſeyn und meiner Vernunft beobachte, vom menſchlichen Bewußtſeyn und menſchlicher Vernunft überhaupt gelte. Zugleich erhält dieſer Dogmatismus ein ihn unterſcheidendes, ſpiritualiſtiſches Gepräge. Denn indem er die menſchliche Vernunft als ein zwar der äußern Anregung bedürftiges, aber doch ſelbſtthätiges Erkenntnißvermögen faßt, die Objektivität von ſeinem Beobachten und Wahrnehmen ausſchließt, und eine objektive Bedeutung unſerer ſinnlichen Erkenntniß nur auf Grund jenes Selbſtvertrauens der Vernunft behauptet, zugleich aber dieſe objektive Bedeutung wiederum einſchränkt auf ein Erkennen der Dinge als bloßer Erſcheinungen; hebt er die Realität unſers Wiſſens in Wahrheit ſchlechthin auf,

da ja nach seiner Bestimmung der Erscheinung in den Erscheinungen eigentlich nichts erscheint, vielmehr das wahre, objektive Wesen der Dinge ihnen widerspricht. Das Selbstvertrauen der Vernunft und die objektive Bedeutung ihrer Erkenntniß gilt im Grunde nur für den Inhalt des Glaubens und Ahnens; die ganze Sinnenwelt als Welt der Erscheinungen sinkt zu einer nur subjektiven, von unserer beschränkten Vernunft in Folge ihrer Beschränktheit erzeugten Ansicht herab. Da nun aber sonach das Selbstvertrauen der Vernunft in Beziehung auf die objektive Gültigkeit ihrer sinnlichen Erkenntnisse sich getäuscht findet, so ist nicht einzusehen, wie sie in Beziehung auf den Glauben und ihre idealen Erkenntnisse, ja wie sie auch nur in Beziehung auf ihre Selbstbeobachtung und ihre daraus gezogene Selbsterkenntniß den Zweifel gegen sich selbst abwehren will. Denn die Gewißheit, richtig beobachtet zu haben, und somit objektiv gültige Erkenntniß zu besitzen, beruht doch ebenfalls nur auf einem Selbstvertrauen der Vernunft. — Auch dieser Dogmatismus hat mithin den Skepticismus dicht hinter sich, neben sich, vor sich. Ja er verfällt im Grunde unmittelbar in den Nihilismus. Denn daß Ich falsch beobachtet habe, kann mir, streng genommen, Niemand nachweisen, da meine Selbstbeobachtung mit ihren Resultaten ganz denselben Werth und dasselbe Recht hat, wie die jedes Andern. Die vermittelst ihrer erkannte Wahrheit sinkt mithin zur bloßen subjektiven Meinung herab; alle die verschiedenen Meinungen sind gleich gültig, aber auch eben damit gleichgültig, d. h. die Wahrheit ist = Nichts.

Außerdem hebt sich Fries' Glaubenstheorie an ihrer innern Unmöglichkeit selbst auf. Der Glaube nämlich an die Objektivität und Wahrheit der Ideen stützt sich, wenigstens theoretisch, auf das Bewußtseyn der Vernunft von ihrer eignen Beschränktheit, und dieses wiederum auf das Bewußtseyn der ihr nothwendigen Anregung zur Selbstthätigkeit durch ein andres, ihr fremdes Princip. Da nun aber die Vernunft an sich Selbstthätigkeit ist, die wesentlich im Erkennen besteht, alle Erkenntniß wie alles Wissen, und mithin auch alles Bewußtseyn nur Ausfluß dieser Selbstthätigkeit seyn soll; so fällt die äußere Anregung zu derselben nothwendig außerhalb alles Erkennens und Wissens. Fries erklärt ja ausdrücklich, daß im Erkennen oder Vorstellen überhaupt durchaus kein Causalitätsverhältniß ausgedrückt sey. Gleichwohl ist doch die Anregung der Vernunft zur Selbstthätigkeit eine «Einwirkung

des andern fremden Princips» auf die Vernunft; letzteres kann eben als fremdes nur ein Objektives seyn; seine Einwirkung involvirt mithin ein Causalitätsverhältniß, das sich in den einzelnen Akten jener Selbstthätigkeit, in den einzelnen Erkenntnissen oder Vorstellungen, abspiegeln müßte, wenn die Anregung zum Bewußtseyn kommen soll. Da nun dennoch die Selbstbeobachtung in keiner Vorstellung als solcher eine Causalbeziehung auf ein Objektives ausgedrückt findet, so bleibt es durchaus unbegreiflich, wie ein Bewußtseyn über jenes Angeregtwerden der Vernunft und damit über ihre Beschränktheit möglich seyn soll.

Eine ähnliche, innere Unmöglichkeit annullirt den Fries'schen Begriff der Deduction. Sind nämlich die Ideen wie alle eigentlich philosophischen Ueberzeugungen, obwohl an sich unmittelbare Erkenntnisse der Vernunft, doch nur durch Reflexion zum Bewußtseyn zu bringen, so sind sie im und vor dem Bewußtseyn auch nur Produkte der Reflexion. Daß sie dies im Grunde nicht sind, und also nicht als bloße, möglicherweise willkührliche Erzeugnisse, Dichtungen, Illusionen der (nach Fries selbst die Einbildungskraft mit umfassenden) Reflexion angesehen werden dürfen, soll erst hinterdrein aus einer vollständigeren wissenschaftlichen Erkenntniß des Wesens der Vernunft, aus einer Theorie derselben, deducirt und dem Bewußtseyn klar werden. Allein diese Theorie wird selbst nur vermittelst der Reflexion gewonnen; die speculative Selbstbeobachtung überhaupt ist gar nichts andres, als ausgebildete, gleichsam philosophisch dressirte Reflexion. Die Ideen z. B. entstehen für das Bewußtseyn innerhalb der theoretischen Vernunft nur durch Zusammensetzung je zweier Kategorien des Verstandes; letztere aber sind selbst nur durch Reflexion zum Bewußtseyn gebracht, und bilden Hauptmomente im allgemeinen Wesen der Vernunft und ihrer Theorie. Das wichtige Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit der Vernunfterkenntniß, auf welches Fries das höhere Recht des Glaubens gegen das Wissen basirt, ist ebenfalls nur ein Resultat der Reflexion; Einheit und Nothwendigkeit sind Kategorien, ihr Begriff nur durch Reflexion gewonnen. Eine bloß formale Dressur kann nun aber offenbar die Reflexion vor Willkührlichkeiten und Illusionen der Einbildungskraft hinsichtlich des Inhalts nicht schützen. Woher also wissen wir, daß die angeblich unmittelbaren Erkenntnisse der Vernunft wirklich in ihr liegen, Vernunftforderungen und nicht bloße Produkte der mit der Refle-

rion verknüpften Einbildungskraft sind? Woran erkennen wir, daß in diesem höchst complicirten Netze von Reflexionserkenntnissen nicht wenigstens allerlei Maschen von der Hand der Willkühr und Einbildungskraft herrühren?

Fries wird vielleicht erwidern: Eine «vernünftige Induction», die «nach gutgewählten heuristischen Maximen» von «reinen Thatsachen» aus zu allgemeinen Gesetzen, zur Theorie sich erhebe, trage die Bürgschaft für die Richtigkeit ihrer Resultate in sich selbst, wie das Beispiel der Naturwissenschaften, die er sich zum Vorbilde genommen, beweise. Allein die Berufung auf die Naturwissenschaften ist unzulässig. Denn die reinen Thatsachen, d. i. die unmittelbaren Erkenntnisse, von denen *sie* ausgehen, sind überall unmittelbare, sinnliche *Anschauungen*, deren wir uns, wie F. selbst behauptet, *unmittelbar* bewußt sind; die der Philosophie dagegen, auf denen die eigentlich philosophischen Ueberzeugungen ruhen, sind *keine* Anschauungen; sie kommen uns *nicht* unmittelbar, sondern nur *vermittelst* der Reflexion zum Bewußtseyn. Dieser sehr wesentliche Unterschied, der die Anwendbarkeit der naturwissenschaftlichen Methode in der Philosophie mindestens höchst bedenklich macht, wird von Fries und den noch immer zahlreichen und achtungswerthen Anhängern seiner Methode übersehen. — Außerdem aber fragt es sich, worin das Kriterium einer *vernünftigen* Induction und *gut* gewählter heuristischer Maximen bestehe, und wo überhaupt diese Maximen herkommen sollen? Sie sind offenbar das leitende Motiv, die principiellen Agentien, durch welche die Theorie als solche zu Stande kommt und ihre Gültigkeit erhält. Sie hätten also wenigstens bestimmt angegeben werden sollen.

Wäre dies geschehen, so würde sich noch klarer gezeigt haben, was ohnehin bei näherer Betrachtung deutlich vorliegt, daß das innere, principielle Agens der Fries'schen Theorie nur die *immanente Denknothwendigkeit* ist und seyn kann. Nur sofern der Schluß von den Thatsachen auf die allgemeinen Gesetze ein richtiger Schluß, die Wiederableitung jener aus diesen eine richtige Folgerung, und damit von der Einsicht oder wenigstens vom Gefühle der inneren Nothwendigkeit getragen ist, gewährt die Induction Gewißheit, und kann auf Wahrheit und Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Eben so liegt es schon im Namen und Begriffe eines Gesetzes, daß seine Form wie sein Inhalt allgemeingültig und nothwendig seyn muß, d. h. daß gesetzlich und

denknothwendig daſſelbe iſt. Und da auch die ſ. g. reinen Thatſachen, wenn allgemeine Geſetze aus ihnen erſchloſſen werden ſollen, in ſich ſelbſt allgemein und allgemeingültig, und ſomit von immanenter, wenn auch noch unentwickelter, unaufgeklärter Denknothwendigkeit ſeyn müſſen; ſo bleibt in der That nichts übrig, was nicht auf das Denken und die immanente Denknothwendigkeit zurückwieſe. —

F. erkennt dies implicite auch ſelbſt an. Er bezeichnet ſelbſt die Vernunft als «das Vermögen mit Nothwendigkeit zu erkennen;» er weiſt Einheit und Nothwendigkeit als Grundgeſetz ihrer Selbſtthätigkeit auf, und da ihm die Vernunft Eins iſt mit dem Erkenntnißvermögen überhaupt, als Grundgeſetz alles menſchlichen Wiſſens und Erkennens. Allein Nothwendigkeit heißt ihm nur die Beſtimmung eines Gegenſtandes für eine apodiktiſche Erkenntniß; letztere aber ſoll eine ſolche Erkenntniß ſeyn, deren Gültigkeit nicht bloß einem einzelnen, beſtimmten Lebenszuſtande angehört, ſondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geſchichte ihres Erkennens gilt; — d. h. Fries identificirt den Begriff der Nothwendigkeit ohne weiteres mit dem der Dauer. Dieſer Beſtimmung liegt nun aber eine offenbare Verdrehung der Begriffe zu Grunde. Das Dauernde iſt als ſolches noch nicht nothwendig. Relativ-nothwendig kann vielmehr auch das Vergängliche ſeyn. Das abſolut-Nothwendige dagegen iſt allerdings zugleich ſchlechthin dauernd, ewig; allein es iſt nicht nothwendig, weil es ewig iſt, ſondern umgekehrt das Ewige iſt nur ewig, weil es abſolut nothwendig iſt. Außerdem ſetzt eine Erkenntniß, die für die Vernunft «in der ganzen Geſchichte ihres Erkennens» gelten ſoll, die Vollendung, den Ablauf dieſer Geſchichte voraus. Letztere aber kann nach Fries' eignen Beſtimmungen niemals ablaufen, weil ſonſt die Vernunft ſelbſt ablaufen würde. Mithin kann auch von keiner Erkenntniß jene dauernde Gültigkeit prädicirt werden, d. h. es würde überhaupt keine apodiktiſche, keine nothwendige Erkenntniß geben. —

Fries hat ſonach zwar wohl den richtigen Begriff der Denk- oder Vernunftnothwendigkeit innerlich vor Augen; aber er kann ihn nicht erfaſſen, weil er nicht von ihr ausgehen, ſondern ſie erſt durch Selbſtbeobachtung in der Vernunft, als Grundgeſetz ihrer erkennenden Thätigkeit, «aufweiſen» will. Dies verkehrte Beſtreben verwirrt ihm den Kopf, und macht ihn nicht nur blind gegen

den innern Widerspruch in seiner Begriffsbestimmung des Nothwendigen, sondern auch gegen die sonnenklare Einsicht, daß ja die Resultate der Selbstbeobachtung und die darauf gegründete Selbsterkenntniß selbst nothwendige Erkenntnisse der Vernunft seyn müssen, wenn sie auf Allgemeingültigkeit und Objektivität, auf den Namen wahrer Erkenntnisse Anspruch haben wollen, daß also die Selbstbeobachtung selbst die Denk- oder Vernunftnothwendigkeit voraussetzt. —

Viertes Kapitel.

Rückfall in den alten Dogmatismus, Skepticismus und Mysticismus.

Fries' Philosophie oder vielmehr seine Methode zu philosophiren, verdiente eine nähere Berücksichtigung schon darum, weil sie ihrer Zeit in weiten Kreisen ausgebreitet war, und noch gegenwärtig einen nicht unbedeutenden Anhang hat. Die Vermittelung zwischen Kant und Jakobi war ihr zwar keineswegs geglückt. Dafür aber gelang es ihr, den alten, vor-Jakobischen Dogmatismus, auf dem sie selbst principiell ruht, wieder zurückzurufen. Der feste Grund und Boden, den sie an ihrer empiristischen Selbstbeobachtung hat, schien einen sichern Zufluchtsort zu gewähren gegen das zum Theil bodenlose Speculiren, das seit Fichte um sich griff. Die meist so siegreiche Fahne des alten Dogmatismus sammelte daher eine ganze Schaar derer um sich, denen in dem Fichteschen Idealismus des reinen Ich nicht wohl zu Muthe war, und die doch mit Schelling unmittelbar zum Absoluten nicht auffliegen konnten oder wollten. Bouterweck, Krug, van Calker u. A. stehen im Grunde ganz auf dem Standpunkte des alten Dogmatismus.

§. 39. Bouterweck verwirft zwar ausdrücklich alle Berufung auf die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns, weil bei ihnen stets Selbsttäuschung möglich sey. Allein er verwirft damit nur sein eignes Philosophiren, das sowohl früher (in seiner älteren Schrift: «Idee einer allgemeinen Apodiktik. Ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung ꝛc.» Gött. 1799.) als später (in seinem letzten Hauptwerke: «die Religion der Vernunft» Gött. 1824.) auf Thatsachen des Bewußtseyns sich basirt. Was zunächst die Verwandtschaft mit Fries in Princip und Tendenz betrifft, so be-

kundet ſie ſich ſchon in dem Verhältniß, in das ſich die Apodiktik zu Kant ſtellt. Auch ſie ſchließt ſich nämlich unmittelbar an Kant an: ſie will die Kantiſche Philoſophie nicht nur nicht verdrängen oder entbehrlich machen, ſondern vielmehr gegen den Skepticismus retten, ſo weit ſie zu retten iſt. Der Geiſt des Kriticismus iſt aber «Selbſtverſtändigung;» zu dieſer menſchlichen Selbſtverſtändigung (Selbſterkenntniß) will ſie den Grund legen (Vorr. S. IX ff. XVII ff.), indem ſie die Baſis aller Erfahrung, den Grund aller Beweiſe, und den Begriff des Seyns, dieſen Grundbegriff aller Wiſſenſchaft, feſtzuſtellen unternimmt (I, S. 6 ff. 17 f.). Durch die Logik, wie man wohl gewähnt habe, könne von alle dem offenbar nichts ermittelt werden. Denn das (logiſche) Denken ſey bloß formal, leer, ohne alle Beziehung auf einen Inhalt und deſſen Realität, mithin ohne alles Verhältniß zur Wahrheit überhaupt. Außerdem ſetze es das Wiſſen voraus: denn Logik überhaupt ſey nur möglich, ſofern Ich zugleich weiß, daß Ich denke. Woher Ich das aber weiß, davon weiß die Logik nichts. Aber auch der Grund aller Beweiſe könne nicht in ihr liegen: denn wir beweiſen wohl in Begriffen, aber nicht durch Begriffe, und das Elementarprincip aller Logik, das Ich-denke, ſey im Grunde ein bloßes Faktum. Nur ſofern daſſelbe vom (reflektirenden) Denken zugleich als ein Urtheil (Ich bin denkend) gefaßt werde, könne von Logik die Rede ſeyn. Die gewöhnliche Logik ſey dann eben nur die Analyſe dieſes Grundurtheils (I, 26 f. 31 ff. 43 ff.). Ebenſo wenig könne auf das Bewußtſeyn oder auf einen ſ. g. Grundſatz des Bewußtſeyns die Philoſophie gegründet werden. Denn jeder Satz des Bewußtſeyns ſey nur wahr, ſoferne das Faktum des Bewußtſeyns wahr ſey. Ob aber dieſes ſelbſt Wahrheit oder Traum ſey, ob es einen bloßen Vorſtellungswechſel oder wirkliche (objektive) Erkenntniß involvire, darüber könne uns keine Philoſophie belehren, deren Fundament ein Grundſatz des Bewußtſeyns ſey (S. 48 f.). Ja da überhaupt ſchlechthin jeder Grundſatz ſeiner Form nach nur ein Produkt der Syntheſis in Begriffen, keine Syntheſis aber etwas Unbedingtes ſey, ſondern ein Fundament der Begriffe, wie überhaupt jeder Begriff einen Grund vorausſetze; ſo ſey es auch ſchlechthin unmöglich, auf irgend welche unbedingte, durch ſich ſelbſt wahre Grundſätze die Philoſophie zu baſiren (S. 115 ff.). Folglich führe jede bloß logiſche Begründung der letzteren nur im Zirkel herum,

und ende im Pyrrhonismus (S. 131 ff.). — Nicht also (im Sinne der Logik) nach einem höchsten Grundsatze, wohl aber (im Sinne einer Transscentalphilosophie à la Kant) nach einem letzten Principe alles Wissens, d. h. nach der ἀρχή, nach dem Uranfänglichen im Wissen könne und müsse gesucht werden. Denn der Begriff eines solchen letzten Grundes habe von jeher alle dogmatische wie skeptische Philosophie geleitet, und nur ein System, durch welches alles menschliche Wissen aus diesem Begriffe dargethan werde, sey die Eine und einzige Philosophie, die nothwendige Wissenschaft, die jedem Philosophen als das zu findende X vorgeschwebt habe (S. 157 f.).

Nehme man nun eine solche Fundamentalwissenschaft zunächst nur überhaupt als möglich an, so könne sie entweder Metaphysik oder Transscendentalphilosophie seyn, d. h. entweder (objektiv) Wissenschaft des letzten Grundes der Dinge, oder (subjektiv) Wissenschaft des letzten Grundes des Wissens. Allein beide setzen sich gegenseitig voraus: die Metaphysik eine Transscendentalphilosophie, weil erst die Möglichkeit des Wissens dargethan seyn müsse, bevor von Dingen, von gewußten Gegenständen des Wissens die Rede seyn könne; die Transscendentalphilosophie umgekehrt eine Metaphysik, weil ein Wissen ohne Objekte schlechthin undenkbar sey. Alle bisherige Philosophie, die nur den Einen oder andern Weg eingeschlagen, habe daher vergeblich das Ziel zu erreichen gesucht. (S. 159 ff.). —

Nachdem sich Bouterweck in dieser Art das Problem zurecht gestellt, beginnt er dessen Lösung, — die nur in der Einigung beider Seiten bestehen kann, — sogleich mit einer bloßen, durch Reflexion ermittelten Thatsache des Bewußtseyns, mit der Thatsache nämlich, daß wir das Seyn oder Etwas überhaupt als den ersten und höchsten, elementaren Grundbegriff in unserm Bewußtseyn finden. Dieses Seyn, das schlechthin unbestimmbar und unerklärbar sey, nennt er das Absolute; und daß wir dieser Idee des Absoluten theilhaftig sind, zeigt er an dem Gefühle der Ueberzeugung, mit dem wir zugleich die Empfindung der Nothwendigkeit und Wahrheit haben. Denn diese könnten wir nicht haben, wenn wir die Idee des Absoluten nicht hätten, weil eben alle Empfindungen dieser Art unter der Idee des Absoluten stehen. Diese Idee, das Seyn überhaupt, könne auch der Skeptiker nicht leugnen, ohne in Unsinn zu gerathen. Denn ohne die-

selbe können wir überhaupt nicht denken, weil alles Denken und Gedachte in Beziehung zum Absoluten, zum Seyn stehe. Von ihm aus könne aber auch allein das Daseyn an sich oder die Realität bewiesen werden. Mithin begegne sich in ihm sowohl die metaphysische als die transscendentalphilosophische Forschung nach dem letzten Grunde des Wahren. Da nun aber sonach allem Denken und noch mehr allem Fühlen und Empfinden ein Seyn, auf das es sich bezieht, zum Grunde liege, dieses Seyn mithin weder durch Denken noch durch Empfindung erst gefunden werden könne, — denn es sey ja beider Voraussetzung, — so sey das Seyn entweder eine bloße Einbildung, Nichts, oder es müsse ein absolutes Erkenntnißvermögen geben, welches allem Empfinden und Denken, allem Wahrnehmen und Begreifen (aller Sinnlichkeit und Vernunft) zu Grunde liege, und durch welches alles Seyn zuletzt gefunden werde, weil es eben in ihm selbst unmittelbar mitgesetzt sey (S. 175 f. 178 ff. 192 ff. 199 ff. Vgl. S. 214 ff. 233.), — U. s. w.

Daß in dieser Deduction zuletzt Alles nur von Thatsachen des Bewußtseyns abhängt, daß sie einerseits mit Jakobi das menschliche Wissen der Wahrheit auf ein unmittelbares Erkennen des Absoluten zurückführt, andrerseits jedoch dies Erkenntnißvermögen nicht ohne weiteres postuliren, sondern mit Kant durch eine s. g. transscendentale Kritik nachweisen und näher bestimmen will, — leuchtet von selbst ein.

Abgesehen davon, ist aber die ganze Argumentation wie ihr Resultat (das nach B. selbst [I, 393.] auf Spinozismus, in Wahrheit auf die Eleatische All-Einslehre hinausläuft, und das mit der s. g. praktischen Apodiktik im entschiedenen Widerspruch steht) so unhaltbar, daß sich Bouterweck selbst späterhin veranlaßt fand, seine ganze s. g. Apodiktik zurückzunehmen, und denjenigen Weg einzuschlagen, auf den sie bereits hinwies, d. h. sich mit Fries-Jakobi, wenn auch unter Bedingungen und mit einigen Modificationen, zu verbünden. In der Religion der Vernunft nennt er selbst seine Philosophie «eine Schwester der Jakobischen.» Hier geht er von dem Begriffe der Vorstellung als einer psychologischen Thatsache aus, über welche die Philosophie nicht hinauskönne, wenn sie sich nicht in metaphysische Voraussetzungen verlieren wolle (S. 72.). Der Mensch unterscheide sich dadurch von den Thieren, daß er, weil er Vernunft hat, sich eine Vorstellung von

einer Vorſtellung machen könne. Daher vermöge er ſeinen eignen Vorſtellungen zu mißtrauen, und mißtraue ihnen als bloßen Vorſtellungen wirklich, indem er fordere, daß einer Vorſtellung, um wahr zu ſeyn, Etwas entſprechen müſſe, das mehr als bloße Vorſtellung ſey. Hierin zeige ſich das Ungenügende, das den Vorſtellungen als ſolchen anklebe. So lange uns Etwas nur in der Vorſtellung als ſolcher gegenwärtig ſey, fehle ihm ein weſentliches Merkmal der Wahrheit; denn auch das erdichtete Etwas ſey uns in einer Vorſtellung gegenwärtig. Selbſt die nothwendige oder vom Gefühle der Nothwendigkeit begleitete Vorſtellung ſey darum noch nicht objektiv gültig: es ſey vielmehr damit nur ausgedrückt, daß wir Etwas auf eine gewiſſe Art vorſtellen müſſen, weil wir nun einmal Menſchen ſind, mithin keineswegs ausgemacht, ob nicht unſer ganzes menſchliches Vorſtellen nur ſubjektiver Natur, bloße Selbſttäuſchung ſey (S. 71 f. 73.). Gleichwohl traue jeder Vernünftige gewiſſen Vorſtellungen und müſſe ihnen trauen, wenn er nicht einem bodenloſen Skepticismus ſich ergeben wolle. Dies theoretiſche Vertrauen heiße im Deutſchen Glaube, und bezeichne als pſychologiſche Thatſache denjenigen Geiſteszuſtand, in welchem der Zweifel oder das Schwanken zwiſchen Wahr und Unwahr entweder ganz niedergeſchlagen oder doch zum Theil aufgehoben werde durch die Anhänglichkeit des Geiſtes an eine beſtimmte Vorſtellung. Da nun aber keine Vorſtellung als ſolche Glauben verdiene, ſo müſſe dasjenige, das uns vernünftiger Weiſe beſtimmen kann, einer Vorſtellung zu trauen, außerhalb der bloßen Vorſtellungen liegen. Daher weiſt die ganze Wiſſenſchafts- und Wahrheitslehre auf den Urſprung der Vorſtellungen zurück. Der Senſualiſt glaube nur an diejenigen Vorſtellungen, die aus ſinnlichen Eindrücken abſtammen, der Rationaliſt dagegen nur an diejenigen, die ſich aus der Vernunft als einer ſich ſelbſt erkennenden Erkenntnißquelle ableiten laſſen, d. h. ihm ſey Alles, was er weiß, nur in ſofern gewiß, als er an die Vernunft glaubt. Ohne allen Glauben an letztere könne aber auch der Senſualiſt nicht fertig werden, weil er ſich wenigſtens an die logiſchen Geſetze halten müſſe, nach denen die Vernunft urtheilt und ſchließt. Glaube überhaupt und insbeſondere an die Vernunft ſey alſo ein Element des Wiſſens ſelbſt. Der Skeptiker greife das Wiſſen an, indem er dieſen zum Wiſſen überhaupt gehörenden Glauben erſchüttere; und er erſchüttere letzteren,

indem er ſich das ganze menſchliche Erkenntnißvermögen, das ſinnliche wie das intellektuelle, als ein bloßes Vorſtellungsvermögen vorſtelle. Ihn zu widerlegen ſey daher nur dadurch möglich, daß man ihm begreiflich mache, wie er ſeine eigne Vernunft mißdeute, wenn er ſie zu einem bloßen Vorſtellungsvermögen herabſetze. Habe er aber den Glauben an die Vernunft verloren, ſo ſey er für ſeine Perſon unwiderleglich (S. 75. 78 ff. Vgl. Lehrb. d. philoſ. Wiſſenſch. 2te Ausg. I, S. 60 ff.). Denn die Unterſcheidung zwiſchen der bloßen Vorſtellung und der (äußern oder innern) Anſchauung, — die von jener eben dadurch unterſchieden ſey, daß mit ihr die Gewißheit (Vorſtellung) eines Andern, Objektiven verknüpft ſey, welches mehr als bloße Vorſtellung ſey, — dieſe Unterſcheidung ſey ein mit der Wahrnehmung unmittelbar und auf unbegreifliche Weiſe verbundener Akt der Vernunft (Rel. d. Vern. S. 83 ff. Lehrb. d. philoſ. Wiſſ. I, 58 f.).

Demgemäß kommt nach B. Alles auf die richtige Begriffsbeſtimmung der Vernunft an. Im Streite der philoſophiſchen Syſteme darüber iſt ihm nur ſo viel unbezweifelbar, daß die Vernunft Alles, was ſie von ſich ſelbſt weiß, auch durch ſich ſelbſt weiß, alſo ſich ſelbſt erkennt als ein Erkenntnißvermögen. Indem ſie ſich ſelbſt erkennt, empfängt ſie keinen Eindruck von Etwas außer ihr; aber ſie hat eine innere Anſchauung ihrer ſelbſt. Indem ſie ſo ſich ſelbſt und den Fluß der Vorſtellungen wahrnimmt, von den Anſchauungen unterſcheidet ꝛc., ſo iſt ſie zunächſt, in ihrer erſten Selbſterklärung, innerer Sinn (Empfindung), involvirt aber eben damit zugleich jene Intenſität des geiſtigen Lebens, jenes Steigen und Fallen des ſubjektiven Daſeyns im Wechſel der Gefühle (d. h. der Empfindungen, ſofern ſie bloß unſere ſubjektive Natur mit mehr oder weniger Stärke innerlich bewegen, und inſofern alſo kein Element des Erkennens ſind). Zugleich aber formirt die Vernunft, indem ſie die Mannichfaltigkeit der Vorſtellungen in die Einheit des Bewußtſeyns aufzunehmen ſtrebt, und das Uebereinſtimmende unter ihnen zuſammenzieht, durch Reflexion Allgemeinbegriffe und vermittelſt dieſer Urtheile und Schlüſſe. Das heißt: in ihrer zweiten Selbſterklärung iſt die Vernunft Verſtand, hat aber als ſolcher ihre Paſſivität (Receptivität) als Sinn und Gefühl zur Vorausſetzung. Die Begriffe, die Urtheile, die Schlüſſe des Verſtandes, ſind daher an ſich weder wahr noch falſch, ſondern werden dies erſt dadurch, daß man ſie

auf jene urſprüngliche, unmittelbare, intuitive Erkenntniß zurückbezieht und damit vergleicht. Durch bloße Begriffe und deren Entwickelung, durch Schlüſſe und Folgerungen, läßt ſich daher nimmermehr eine objektive Erkenntniß, weil überhaupt kein Erkenntnißobjekt, gewinnen, wie der logiſche Aberglaube der meiſten neueren Syſteme wähnt (S. 91 f. 94 f. 97 f.). Eben ſo wenig läßt ſich jenes unmittelbare intuitive Erkennen ſelbſt durch den Verſtand logiſch begreifen, noch überhaupt auf eine andre Art, als durch Zurückweiſen auf es ſelbſt, erklären. Alles Begreifliche verliert ſich vielmehr nothwendig in dem Unbegreiflichen des Daſeyns, Denkens und Erkennens überhaupt (S. 100 f.). —

Zuletzt, in der dritten Selbſterklärung der Vernunft kommt dann B. auf die Ideen, die er wiederum für unmittelbare, der Vernunft eigenthümliche Erkenntniſſe erklärt, durch welche ſie ſich gleichermaßen über die durch die ſinnliche Anſchauung vermittelten Vorſtellungen, wie über die Verſtandesbegriffe erhebe. Ueber ſie herrſche zwar noch am meiſten Streit und Mißverſtändniß, weil ſie die höchſte Höhe der «Selbſterkenntniß» forderten. Nichts deſto weniger ſeyen ſie, und unter ihnen oben an die Idee des Abſoluten, in ihrer Realität und Objektivität ſchlechterdings anzuerkennen. Denn alle Wirklichkeit werde für uns zur bloßen Vorſtellung, wenn wir uns das Abſolute nur als Vorſtellung, ſey es auch als Vernunftvorſtellung, denken (S. 105 ff. 109 f.). Freilich aber beruhe eben deshalb ihre Realität wiederum nur auf jenem Selbſtvertrauen der Vernunft, auf dem Glauben an die Vernunft, der den Glauben an eine reale, objektive Wirklichkeit involvire, der ſich aber durch keine Demonſtration begründen noch überhaupt mittheilen laſſe, und ohne den man ſich daher nach Belieben einbilden könne, das Abſolute, Urwirkliche, ſey ein Nothwendiges nur in der Idee — u. ſ. w.

§. 40. Auf denſelben Grundlagen ruht Krug's ſ. g. Synthetismus (deſſen Princip er zuerſt in ſeinem «Entwurf eines neuen Organons der Philoſophie». Meißen 1801, ſodann vollſtändiger in ſeiner «Fundamentalphiloſophie oder urwiſſenſchaftliche Grundlehre.» Züllichau 1803, darlegte). Auch er erklärt ausdrücklich die Philoſophie für «ein Einkehren in ſich ſelbſt und Aufmerken auf ſich ſelbſt, um ſich ſelbſt zu erkennen und ſich ſelbſt zu verſtehen, und dadurch zum Frieden in und mit ſich ſelbſt zu gelangen.»

Die Philoſophie iſt auch ihm nur «Selbſterkenntniß», oder «eine mit intellectualer Thätigkeit verbundene Selbſtanſchauung», dieſe das Princip aller übrigen Erkenntniß (Fundamentalphiloſ. 2te Ausg. 1819. Einleit. S. 7. 11. 13 ff. Vgl. §. 31. §. 79. Anm. 5. §. 125. Handb. d. Philoſ. u. d. philoſ. Lit. 3te Ausg. Leipz. 1828. §. 6—8.). Das Erſte für alle Selbſterkenntniß ſey aber, durch jenes Eingehen und Aufmerken auf ſich ſelbſt die Grundprincipien alles Erkennens überhaupt zu «finden». Dies ſey Sache einer Fundementalphiloſophie. Als Philoſophie baſire ſich nun aber letztere wiederum auf das fundamentale Princip und Agens aller Philoſophie, auf die «Grundbedingung aller philoſophiſchen Erkenntniß, nämlich auf das Ich als Subjekt-Objekt ſeiner Selbſtbeobachtung und Selbſterkenntniß. Dies ſey das höchſte Realprincip (principium essendi) aller philoſophiſchen Erkenntniß. (A. a. O. §. 32 ff. 36. Vgl. Handb. ꝛc. §. 25 f.) Allein nur das philoſophirende, auf ſich reflektirende Ich faſſe und finde ſich als Subjekt-Objekt ſeiner Erkenntniß; es ſey daher voreilig, daraus mit Fichte zu ſchließen, daß das Ich auch an und für ſich (außerhalb des Philoſophirens) Subjekt-Objekt, an und für ſich ein Unbedingtes oder Abſolutes, und alles Objektive mithin für daſſelbe nur Produkt ſeiner ſelbſt ſey; noch voreiliger, jenes alleinige Realprincip der philoſophiſchen Erkenntniß zum Realprincip aller erkennbaren Dinge zu machen, und es mit dem Idealprincipe alles Erkennens zu identificiren (Fundam. phil. §. 36. Anm. 1.). Der Idealprincipien (principia cognoscendi) gebe es vielmehr mehrere, die nach dem Was und dem Wie des urſprünglichen Wiſſens des Ichs in materiale und formale zu unterſcheiden ſeyen: jene conſtituiren, dieſe reguliren die philoſophiſche Erkenntniß (§. 37. 39. Vgl. Handb. ꝛc. §. 27 f.). Die materialen beſtehen in den Thatſachen des Bewußtſeyns: ſo viel Thatſachen des Bewußtſeyns, ſo viel materiale Idealprincipien. Sie laſſen ſich indeß durch Abſtraktion und Reflexion auf gewiſſe Grundthatſachen zurückführen, die ſich wiederum unter die allgemeinſte Grundthatſache, unter das Bewußtſeyn: Ich bin thätig, oder des Ichs als Thätigkeit überhaupt, zuſammenfaſſen laſſen (§. 40. 42 f. 45 f. Vgl. Handb. §. 29 f.).

Die formalen Idealprincipien dagegen beſtehen in den Geſetzen oder oberſten Regeln dieſer Thätigkeit des Ichs, und werden von dem (philoſophirenden) Ich gefunden, indem es auf die Gleich-

förmigkeit und Regelmäßigkeit reflektire, mit der seine Thätigkeit, trotz aller ihrer Verschiedenheit, sich vollziehe (§. 47 ff. 50.). Die Philosophie selbst sey überhaupt nichts andres als «die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit der gesammten Thätigkeit unsers Geistes oder von der Urform des Ichs» (§. 57. 126.). Solcher Gesetze gebe es nun aber viele und verschiedene; und «wenn Ich mittelst ihrer gewisse Arten meiner Thätigkeit und die dadurch gefundenen Erkenntnisse mit einander verbinde, so bekomme Ich nur besondere Theile der philosophischen Erkenntniß, — die erst durch einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt, d. h. durch ein oberstes Formalprincip, zu einem Ganzen verbunden werden müssen, wenn die philosophische Erkenntniß eine wirklich systematische Form erhalten soll.» Das oberste Formalprincip sey nun aber mit der obersten Regel meiner philosophirenden Thätigkeit oder meines Philosophirens offenbar identisch, und da letzteres durch den Zweck, den Ich mir dabei setze, geleitet werde, so werde das oberste Formalprincip ein Satz seyn, der den obersten Zweck des Philosophirens durch eine bestimmte Formel charakterisire. Zweck der Philosophie, d. h. der Krugschen Philosophie, — denn diese setzt sich unter den «beliebigen» Zwecken, gerade diesen Zweck, — sey nun aber, zu erforschen, ob und wiefern unter jenen mannichfaltigen Regeln Einheit und Harmonie wirklich oder möglich sey, und wenn dieselbe möglich sey, zugleich eine Anweisung zu geben, wie danach in die gesammte menschliche Thätigkeit zwischen Empfinden und Denken, Wollen und Handeln durchgängige Uebereinstimmung zu bringen sey. Gemäß diesem Zwecke sey dann aber die Philosophie durchaus praktischer Tendenz, Anweisung zur Lebensweisheit, zur Glückseligkeit ꝛc. (§. 52 f. 54.).

Danach müßte nun Krugs Philosophie Harmonielehre heißen. Allein er zieht es vor, sie nach dem «absoluten Gränzpunkte», den er ihr und aller Philosophie steckt, zu bezeichnen. Diesen Gränzpunkt giebt das zweite Hauptstück des ersten Theils der Fundamentalphilosophie an. Auch hier ist es wiederum eine Thatsache des Bewußtseyns, die dem Ganzen zu Grunde liegt. In jedem Momente nämlich finde das Bewußtseyn sich selbst als eine Synthese des Seyns und des Wissens; jedes besondere Bewußtseyn sey nur eine bestimmte Art dieser Synthese. Solche bestimmte, immerfort wechselnde Synthesen wären aber gar nicht möglich,

wenn Seyn und Wiſſen nicht ſchon urſprünglich, a priori im Ich verknüpft wären. Dieſe urſprüngliche, transſcendentale Syntheſe, die jedem beſtimmten Zeitmomente, in welchem Ich mir etwas bewußt bin, vorhergehe und ſich daher als Faktum in keinem beſtimmten Momente der Zeit nachweiſen laſſe, ſey die Urthatſache, über die kein Wiſſen, kein Denken und Speculiren hinauskönne, und die daher ſchlechthin unbegreiflich bleibe. Denn wie und wodurch Seyn und Wiſſen im Bewußtſeyn verknüpft ſeyen, davon wiſſe und ſage das Bewußtſeyn nichts, ſondern lehre nur, daß Beides in uns verknüpft ſey, wenn wir uns eines beſtimmten Etwas bewußt ſind, und daß es eben darum ſchon vor allem beſtimmten Bewußtſeyn verknüpft ſeyn müſſe (§. 55—58. Vgl. Handb. d. Phil. §. 32 f.). Dieſe transſcendentale Syntheſe ſey daher der abſolute Gränzpunkt alles Philoſophirens. Jede Philoſophie, die darüber hinausſtrebe, und alſo entweder das Wiſſen aus dem Seyn, das Ideale aus dem Realen, oder umgekehrt das Seyn aus dem Wiſſen, das Reale aus dem Idealen, ableiten wolle, gerathe nothwendig entweder in den einſeitigen Materialismus, oder in den eben ſo einſeitigen Spiritualismus, der zugleich Nihilismus ſey, und könne doch niemals zum Ziele gelangen, weil es nun einmal unmöglich ſey, nachzuweiſen, wie das Reale zum Idealen oder umgekehrt hinzukommen könne (§. 63. 65.). Dasjenige Syſtem dagegen, welches die urſprüngliche Syntheſe beider und damit die Schranken alles Philoſophirens anerkenne, und welches ſich füglich transſcendentalen Syntheticismus nenne, weil es eben transſcendentaler Realismus und Idealismus in urſprünglicher und damit unzertrennlicher Vereinigung ſey, könne allein auf die volle Wahrheit Anſpruch machen (§. 67. Vgl. Handb. §. 38.) — U. ſ. w. —

Mit andern Worten: Diejenige Philoſophie, die alles Philoſophiren aufgiebt, und ſtatt deſſen mit dem gemeinen Bewußtſeyn gemeine Sache macht, die von jener angeblichen Grundthatſache der unmittelbaren Einheit zwiſchen dem Subjektiven und Objektiven, d. i. von der Ueberzeugung des gemeinen Bewußtſeyns, daß Alles ſo ſey, wie es unſer Bewußtſeyn uns ſage, ausgeht, und von da ab nur weiter ermittelt, was noch ſonſt das ſich ſelbſt beſchauende Bewußtſeyn wiſſe und ausſage, — iſt die wahre, ächte Philoſophie! Dies iſt in der That die ganze Krugſche Weisheit, — ein ausdrückliches Zurückſinken in den gemeinen Dogmatis-

mus der Common-Sense-Philoſophen! Denn iſt die Verknüpfung zwiſchen Seyn und Wiſſen, Realem und Idealem eine unbegreifliche Thatſache, ſo iſt auch die Wahrheit überhaupt, das menſchliche Weſen ſelbſt, Gott und Welt, ein unlösbares Räthſel. Es bleibt nichts übrig als das gemeine Bewußtſeyn mit ſeinem Empirismus und Dogmatismus. Da aber empiriſch Jeder nur ſeine Erfahrungen, ſeine Forſchungen und Beobachtungen, ſein Ich und ſein Bewußtſeyn vor ſich hat, ſo iſt Alles nur ſubjektive Meinung. Jene angebliche Urthatſache giebt alſo jedem Narren das Recht, auf ſein Bewußtſeyn zu pochen, und ſeine Reflexionen, ſeine Beobachtungen und Ueberzeugungen, für Philoſophie auszugeben. Auch hat jeder Narr die Befugniß, ſeine Glückſeligkeit für den Zweck der Philoſophie zu erklären. Denn worin die Glückſeligkeit beſtehe, kann Jeder nur aus ſeinem Bewußtſeyn und ſeiner Erfahrung erkennen. —

§. 41. Am engſten mit Fries verwandt erſcheint van Calker. Auch er ſtrebt (in ſeiner «Urgeſetzlehre des Wahren, Guten, und Schönen». Berl. 1820.) nach einer Vermittelung oder vielmehr Gränzbeſtimmung zwiſchen dem Wiſſen und dem Glauben innerhalb und vermittelſt der ſich ſelbſt erkennenden (theoretiſchen) Vernunft. Auch ihm iſt die Philoſophie weſentlich nur die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der innern Welt, — alſo Selbſterkenntniß des Geiſtes, Theorie der Vernunft. Darauf zielt ſie in ihren drei verſchiedenen Disciplinen, in Pſychologie, Logik und Metaphyſik, während Geſchichte, Mathematik und Naturlehre auf die Erkenntniß der äußern Welt gehen. Die Metaphyſik insbeſondere hat die Urgeſetze des Wahren, Guten und Schönen im ſelbſtbewußten Geiſte und deſſen Naturanlagen und Lebensäußerungen als Urgeſetze ſeiner eignen Thätigkeit, ſeines Wiſſens und Glaubens, ſeines Wollens und Handelns, ſeines Fühlens und ſeiner Liebe, aufzuſuchen. Auch ihm ferner iſt der Geiſt eine erregbare Selbſtthätigkeit, und demnach die erſte unmittelbare Erkenntniß in materieller Beziehung nur die unmittelbare Apperception des Erregtwerdens, in formeller Beziehung, die gleiche Apperception der Selbſtthätigkeit beim Auffaſſen; von beiden unterſchieden aber die transſcendentale Apperception der Identität des Erregtwerdens und der Selbſtthätigkeit bei jeder Anſchauung. Auch er unterſcheidet, ähnlich wie Fries, die Demonſtration (Hinweiſung auf eine un-

mittelbare Anſchauung) und die Deduction als die beiden Quellen oder Fundamente, auf die alles Wiſſen zurückgehe; auch er ſetzt dem Wiſſen nicht nur den Glauben (als ein Wiſſen ohne Anſchauung), ſondern auch die Ahnung, als eine Erkenntniß oder Ueberzeugung durch bloßes Gefühl, entgegen — U. ſ. w.

Alle dieſe Verſuche zeigen nur, daß nicht bloß Kant, ſondern ſelbſt Jakobi von ihren Jüngern und Nachfolgern noch weit dogmatiſtiſcher verſtanden wurden, als ſie ſelbſt in Wahrheit ſind. Denn auch Jakobi, obwohl er nur Dogmatiſt ſeyn, nur Thatſachen und Folgerungen daraus geben *wollte*, *bewies* doch gleichſam wider Willen wenigſtens ſo viel, daß unſer Wiſſen entweder auf ein unmittelbares Erkennen ſich gründe, oder überhaupt unmöglich, ſchlechthin Nichts, mit der Wurzel unſers geiſtigen Weſens bloße Täuſchung und Lüge ſey. Bei Fries und ſeinen Geiſtesverwandten iſt dagegen dieſe unmittelbare Erkenntniß und ihre Nothwendigkeit (wie überhaupt alle Nothwendigkeit) ebenfalls nur eine Thatſache des Bewußtſeyns, ein Fund der Selbſtbeobachtung. Noch entſchiedener braucht Kant die dogmatiſtiſchen Elemente ſeiner Kritik der reinen Vernunft gleichſam nur als Boden und Material zu dem Gebäude, welches das ſpeculative Denken mit ſeiner immanenten Denknothwendigkeit aufbaut. Bei Fries und Conſorten dagegen iſt und bleibt Alles reiner, blanker Dogmatismus, der in dieſer Reinheit zugleich nur gemeiner Empirismus ſeyn kann: nur das Objekt iſt verändert, und ſtatt der ſ. g. Außenwelt, das Bewußtſeyn oder die ſ. g. innere Welt zum Gegenſtande der empiriſchen Forſchung gemacht.

§. 42. In Folge dieſer allgemein verbreiteten, dogmatiſtiſchen Auffaſſung des Kantiſchen Syſtems, — eine Auffaſſung, die inſofern berechtigt war, als daſſelbe in der That, wie gezeigt, noch weſentlich mit dogmatiſtiſchen Elementen verwachſen und zum Theil (in der praktiſchen Philoſophie) ſogar rein dogmatiſtiſcher Natur war, — erhob ſich gegen daſſelbe mit dem (Jakobiſchen) Dogmatismus auch deſſen eingefleiſchter Gegner, der *Skepticismus*. Jener bekämpfte die negativen, kritiſchen Reſultate, dieſer die poſitiven, dogmatiſtiſchen Vorausſetzungen.

In der That hat Kant ſo wenig den Dogmatismus gänzlich beſeitigt als den (Humeſchen) Skepticismus wahrhaft widerlegt. Denn indem er behauptet, daß die in unſerm Bewußtſeyn thatſächlich vorhandenen allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe,

die unleugbaren synthetischen Urtheile a priori, da sie aus der sinnlichen Anschauung nicht herrühren können, nothwendig in unserm eignen Gemüthe ihren Grund haben, von diesem zur Erkenntniß «hinzugethan» werden, so setzt er damit das Princip der Causalität oder den Satz vom zureichenden Grunde ohne weiteres voraus. Und indem er wiederum jene Behauptung darauf stützt, daß wir es uns nicht anders denken können, als daß die synthetischen Urtheile a priori in unserem eignen Erkenntnißvermögen ihren Grund haben, so setzt er damit zugleich voraus, daß, weil wir uns Etwas nur so und nicht anders denken können, es auch realiter so und nicht anders seyn müsse, — das heißt: Kant setzt gerade die Gültigkeit der beiden Hauptsätze, die Hume vorzugsweise bestreitet, ohne weiteres voraus, um mit ihrer Hülfe Hume's Skepticismus zu widerlegen.

Dies ist es vornehmlich, was ihm G. E. Schulze zum Vorwurfe macht (Aenesidemus oder über d. Fundamente der v. d. Hr. Prof. Reinhold gelieferten Elementar-Philosophie. 1792. S. 133 ff.). Außerdem zeigt Schulze, daß Kant mit jener Behauptung zugleich sich selbst und seinen Principal-Sätzen widerspreche. Denn nach Kant selbst sey es nicht nur überhaupt eine bloße Täuschung, wenn der Verstand durch sein Denken das objektive, wirkliche Seyn erreicht zu haben wähne, sondern Kant behaupte auch ausdrücklich, daß uns das Subjekt unserer Gedanken, unser eignes Gemüth an sich gänzlich unbekannt sey und bleibe. Dann aber sey nicht einzusehen, woher wir wissen können, daß dasselbe die Quelle gewisser Bestandtheile unserer Erkenntniß sey. Solle aber etwa nicht unser Gemüth selbst als Ding an sich diese Quelle seyn, sondern nur die transscendentale Idee desselben, welche nach Kant die Vernunft allen unsern Vorstellungen und geistigen Vermögen als deren einfache substanzielle Einheit supponire, die aber nur Idee sey und nur von der s. g. rationalen Psychologie zu einem Dinge an sich hypostasirt werde; — so gelten offenbar alle die Einwendungen, welche Kant selbst der bisherigen rationalen Psychologie entgegensetze, auch gegen seinen eignen Satz, durch den er in diese bloße Idee den Grund der synthetischen Urtheile a priori verlege. Auch dieser Satz sey in Wahrheit ein bloßer Paralogismus. (A. O. S. 154 ff. 165 ff. 172.)*).

*) Was Schulze sonst noch gegen Kant vorbringt, bezieht sich auf die Voraussetzung von Dingen an sich, aus deren Einwirkung auf unser Erkennt-

Auch hierin hat Schulze im Wesentlichen Recht; und es ist eben nur der schon gerügte Grundfehler des Kriticismus, der ihn, dem Skepticismus gegenüber, in diese mißliche Lage bringt. Wäre Kant von dem Principe, das, wie gezeigt, implicite seinem Philosophiren zu Grunde liegt, auch explicite und ausdrücklich ausgegangen, hätte er dargethan, daß nur das Denknothwendige auf Gewißheit und Wahrheit Anspruch haben könne, und hätte er sich insbesondere durch seine grundlose Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen a priori nicht von Anfang an den Gesichtspunkt verrückt; so würde es seinem Scharfsinn ein Leichtes gewesen seyn, nicht nur das Princip der Causalität als unleugbare Denknothwendigkeit zu erweisen, sondern auch zu zeigen, daß was als realiter existirend und an sich so und nicht anders seyend nothwendig gedacht werden müsse, eben damit über allen Zweifel an seiner Realität erhaben sey. Denn die Behauptung des Skeptikers, daß auch ein Solches möglicherweise gar nicht existiren oder an sich ganz anders seyn könne, als wir es uns nach der subjektiven Natur unsers Denkens denken müssen, ist ja dieser Denknothwendigkeit gegenüber offenbar eine ganz willkührliche, grundlose und unbegründbare Hypothese, eine rein subjektive Einbildung, die im Grunde das Undenkbare behauptet. Denn um das mögliche Andersseyn behaupten zu können, muß sich der Skeptiker dasselbe doch gedacht haben; sonst hat er Etwas, das er gar nicht gedacht hat, d. h. nichts behauptet. Hat er es sich aber gedacht, so hat er das Gegentheil des Denknothwendigen, d. h. das Zufällige, Willkührliche, subjektiv Beliebige gedacht; und da

---

nißvermögen die «Materie» unserer sinnlichen Vorstellungen herrühren soll, und auf deren dennoch behauptete Unerkennbarkeit. Er zeigt hier (S. 262 ff. 295 ff.), daß die Vernunftkritik den Satz: alle unsere Erkenntniß hebe mit der Einwirkung objektiv vorhandener Gegenstände auf unsere Sinne an ꝛc., nicht nur ohne allen Beweis hinstelle, und mithin die Hirngespinnste des Skepticismus und Idealismus nur durch einen bittweise angenommenen Satz, den beide leugneten, widerlege, sondern daß auch ihre eignen Resultate die Wahrheit eben dieses bittweise angenommenen Satzes wieder aufheben, — oder wie Jakobi sich ausdrückte, daß man ohne jene Voraussetzung in das Kantische System nicht hinein kommen, mit ihr aber nicht darin verbleiben könne. — Alles was S. gegen Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens einwendet, — gegen die der Aenesidemus zunächst gerichtet ist, — übergehen wir ganz, da sich Reinholds Theorie von selber widerlegt. —

das (abſolut) Denknothwendige ſeiner wahren Begriffsbeſtimmung nach nur dasjenige iſt, deſſen Gedachtwerden (deſſen Idee) als eines real Seyenden Bedingung des Denkens ſelbſt iſt, deſſen Gegentheil alſo undenkbar iſt, weil es das Denken ſelbſt aufheben würde, — ſo müßte er ſich das Undenkbare gedacht haben. Der Einwand aber, daß dasjenige, was Ich mir als an ſich ſo und nicht anders ſeyend denken müſſe, darum doch nur für mich, nur für mein oder höchſtens für das menſchliche Denken ein an ſich ſo und nicht anders Seyendes ſey, für ein anders beſchaffenes Denken dagegen ſehr wohl anders ſeyn könne, wiederholt nur in einer andern Wendung denſelben Widerſpruch. Denn zunächſt iſt die Vorſtellung eines anders beſchaffenen Denkens, wenn nicht an ſich ſelbſt denknothwendig, eine ganz willkührliche Hypotheſe, eine ſubjektiv beliebige Einbildung. Außerdem aber müßte Ich mir auch hier wiederum dasjenige, das ich mir in ſeinem realen Anſichſeyn nur ſo und nicht anders denken kann, doch zugleich für ein anderes Denken als anders beſchaffen denken können, d. h. Ich müßte einen Gedanken haben können, deſſen Möglichkeit durch die meinem Denken immanente Denknothwendigkeit ausgeſchloſſen iſt. Denn wenn Ich mir Etwas als für ein andres Denken anders beſchaffen denken kann, ſo muß Ich es mir auch überhaupt als anders beſchaffen denken können. Eben dieſe Möglichkeit widerſpricht aber der vorausgeſetzten Denknothwendigkeit, nach der Ich es mir nur ſo und nicht anders beſchaffen denken kann. — Ja Ich würde mir offenbar ſelbſt widerſprechen, und einen unlösbaren Widerſpruch denken müſſen. Denn der Gedanke, daß Etwas, welches Ich mir als realiter und an ſich nur ſo und nicht anders zu denken vermag, für ein andres Denken doch anders beſchaffen ſeyn könne, ſagt zugleich aus, daß eben dieſes Etwas realiter nicht ſo beſchaffen ſey, als Ich mir es denke. Denn wäre es realiter ſo und nicht anders beſchaffen, ſo würde jedes andre, es anders faſſende Denken, nur im Irrthum ſeyn. Ich müßte mir alſo in Einem Athem denken, daß Etwas an ſich nur ſo und nicht anders, und zugleich, daß es an ſich doch anders beſchaffen ſeyn könne, — eine offenbare Abſurdität, eine reine contradictio in adjecto. — Der Einwurf des Skepticismus hat mithin nur da einen Sinn, wo das Denknothwendige unvollſtändig nur als dasjenige beſtimmt iſt, das überhaupt nicht anders gedacht werden kann, nicht aber da, wo es ſeinem wahren Begriffe

nach als dasjenige gefaßt ist, welches als realiter existirend und als an sich so und nicht anders seyend gedacht werden muß, weil sein Gedachtwerden als ein an sich so und nicht anders Seyendes Bedingung des Denkens selbst ist.

Obwohl indessen E. Schulze den Satz der Denknothwendigkeit nur in jener ersten, unvollständigen Fassung bestreitet und insofern mit Recht Kants Vernunftkritik angreift, so kann er doch dem Widerspruche, dem nun einmal der Skepticismus principiell verfallen ist, nicht entgehen. Denn eben den Satz, den er gegen Kant leugnet, befolgt er im Grunde selber. Nur darum nämlich, weil er es sich aus den von ihm angeführten Gründen nicht anders denken kann, als daß die Vernunftkritik den Skepticismus nicht widerlegt habe, nur darum behauptet er, daß sie denselben wirklich und realiter nicht widerlegt habe. Nur darum ferner, weil er es sich nicht anders denken kann, behauptet er, daß alle anderen Menschen es sich auch nicht anders denken können; nur darum stellt er seine Sätze allgemein und als allgemeingültige auf: nur darum können sie Allgemeingültigkeit haben. Das heißt: er schließt aus der in seinem Denken immanenten Denknothwendigkeit auf eine derselben entsprechende, wenn auch nur geistige, Realität. Ja obwohl er den Skepticismus so bescheiden als möglich auftreten läßt, und ihm eigentlich nur eine sehr relative, temporäre Berechtigung beimißt, so unterliegt nicht nur sein Angriff auf Kant, sondern sein ganzer Skepticismus wesentlich und principiell demselben Widerspruche.

Der Skepticismus soll nämlich nach S. überhaupt nur in der Behauptung bestehen, «daß in der Philosophie bisher weder über das Daseyn und Nichtseyn der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Gränzen der menschlichen Erkenntnißkräfte, etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingültigen Grundsätzen ausgemacht worden sey.» Der Skepticismus sey daher nichts weniger als eine kunstgemäße und scientifische Unwissenheit, die in keinem Theile der menschlichen Einsichten Zuverlässigkeit und Sicherheit annimmt. Das Daseyn der Vorstellungen und die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtseyn selbst vorkomme, habe vielmehr noch kein Skeptiker bezweifelt. Auch erkläre er die Fragen, welche die menschliche Vernunft über das Seyn oder Nichtseyn der Dinge an sich, über deren reale Eigenschaften ꝛc. aufgeworfen, keineswegs für schlechthin unbeantwortlich; sondern er

bezweifle nur dasjenige, was bisher die Dogmatiker davon zu wissen und allgemeingültig beweisen zu können vorgegeben haben, es völlig dahin gestellt lassend, ob nicht die gereiftere und männlichere Denkkraft die Auflösung der Probleme dereinst finden werde ꝛc. (a. a. O. S. 25 f. 28. 45.). Wenn nun dieser Skepticismus, der sonach nur das bisherige, vermeintlich objektive Wissen negirt, «über die Gewißheit dessen dagegen, was unmittelbar im Bewußtseyn als Thatsache vorkommt, mit dem kritischen und unkritischen Dogmatiker sich vollkommen einverstanden» erklärt, der auf solche Thatsachen sich selbst beruft, und also die Grundvoraussetzung alles Dogmatismus selbst macht, — wenn dieser Skepticismus dennoch den Schluß des Dogmatikers von der Denknothwendigkeit auf die Realität bestreitet, so widerspricht er offenbar sich selber. Denn sollen die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns realiter gewiß, wirkliche Thatsachen und nicht bloß meine subjektiven Einbildungen seyn, so muß Ich berechtigt seyn, vorauszusetzen, daß dasjenige, was in meinem Bewußtseyn thatsächlich vorkommt, auch in jedem andern menschlichen Bewußtseyn als Thatsache sich vorfinde. Denn nur dadurch hat es auf den Namen einer Thatsache Anspruch, und läßt eine Berufung auf sich zu. Daß nun aber in jedem andern menschlichen Bewußtseyn dieselben Thatsachen realiter vorkommen, kann nur auf Grund der Denknothwendigkeit angenommen werden. Dieselbe Denknothwendigkeit als den Grund aller Gewißheit setzt jede Kritik, jede Widerlegung voraus; und nur indem der Skeptiker wiederum von der Denknothwendigkeit aus ohne weiteres auf die Realität schließt, kann er sich rühmen, nicht blos für sein subjektives Denken, sondern realiter und an sich die Anmaßungen des Dogmatismus widerlegt zu haben. Ist sonach dieser Schluß dem Skeptiker selbst unentbehrlich, und soll derselbe doch nicht schlechthin gültig seyn, so waren vor allen Dingen die Gränzen festzusetzen, wo die Gültigkeit desselben aufhört und die Ungültigkeit anfängt: darf Ich kraft und von der immanenten Denknothwendigkeit aus auf die reale Beschaffenheit andrer Geister schließen, so muß mir ausdrücklich nachgewiesen werden, warum Ich nicht denselben Schluß auch in Bezug auf die reale Beschaffenheit der Dinge soll machen dürfen. Diesen Nachweis ist indessen Aenesidemus Schulze gleichermaßen wie aller bisherige Skepticismus schuldig geblieben; und so bleibt denn auch ihm nur die Wahl zwischen jenem sich selbst aufheben-

den Nihilismus, dem schlechthin Alles, Glauben und Zweifel, Behauptung und Widerlegung, Thatsachen des Bewußtseyns und Hirngespinnste einer kranken Einbildung, nur subjektive Meinung von gleicher Gültigkeit und Ungültigkeit ist, und zwischen einem halben, feigen Dogmatismus, der das Eine ohne Grund bezweifelt, das Andre ohne Grund behauptet.*)

§. 43. Mit dem Skepticismus erhob, zunächst in C. A. Eschenmayer, auch der Mysticismus wieder sein Haupt. Eschenmayer stellt sich auf die Seite Jacobi's, weniger in Opposition gegen Kant als gegen Fichte und insbesondere gegen Schelling. Seine Haupttendenz ist, gegen letzteren den Glauben zu retten, dem das absolute Wissen den Untergang drohte. Er bleibt indessen nicht bei den Grundideen Jacobi's stehen, sondern benutzt sie nur als Ausgangs- und Uebergangspunkte zum Mysticismus. Das begreifende, vermittelte, eigentliche Wissen ist ihm daher zwar, wie Jacobin, nur das Vermögen der logischen, formalen Abstraktion und Reflexion über den mannichfaltigen Stoff, den die Sinne gewähren; von dem Uebersinnlichen, von den ewigen Wahrheiten weiß es gar nichts. Aber auch das unmittelbare Wissen des Uebersinnlichen, das, was Jacobi Glauben nennt, das Vernehmen des Uebersinnlichen in den Gefühlen der Achtung, Liebe und Ehrfurcht und die damit gesetzte unmittelbare Gewißheit von der Realität der Ideen des Wahren, Guten und Schönen, und damit Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit, — auch dies Wissen ist ihm noch nicht der Glaube selbst, sondern nur der Grund, aus dem er hervorgeht. Jene Ideen, in einem Höheren als Eins gesetzt, erzeugen nämlich zunächst nur

*) Mit E. Schulze wird meist Sal. Maimon zusammen genannt. Letzterer ist indeß nicht Skeptiker von Profession, sondern kritisirt nur die Kantische Kritik, um ihr mit großer Anmaßung eine andere, bessere Kritik des Erkenntnißvermögens entgegenzusetzen. Was er gegen Kant einwendet, ist vielfach eben so scharfsinnig als treffend. Seine eigne verbesserte Kritik, nicht der Vernunft, sondern (wie er corrigirt) des höheren Erkenntniß- und Willensvermögens, beruht wesentlich auf derselben Grundidee, denselben Principien und (dogmatistischen) Ausgangspunkten wie die Kantische; sie verbessert eben nur Einzelheiten, und erscheint in Folge dieses Klebens am Einzelnen durchweg unzusammenhängend, häufig unklar (s. Krit. Untersuchungen üb. d. menschl. Geist oder d. höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Lpz. 1797. bes. S. 11 ff. 71 ff. 131 ff. 166 — 231.).

die Idee des Abſoluten als der Harmonie der Ideen, als des Collektivbegriffs derſelben, ſofern ſie in der Welt realiſirt ſind. Aber dieſe bloße Idee hat keine Exiſtenz außer der Seele, ſie gehört in den nur idealen Kreis, aus welchem das Wiſſen nicht herauskommt. Ob außer der Idee und der ihr correſpondirenden, aber ebenfalls nur gewußten Welt, das Abſolute realiter exiſtire, davon hat das Wiſſen gar keine Kunde. Die Idee des Abſoluten iſt daher nicht das wahre, unmittelbare Abſolute ſelbſt, nicht der wahre, lebendige Gott, ſondern nur ein Bild deſſelben, der in Wahrheit gegen die Idee von ihm die unendlichmal höhere Potenz iſt. Von dem wahren, wirklichen Abſoluten giebt uns nur das Schauen Kunde, durch welches erſt der wahre Glaube vermittelt iſt. Das Schauen allein «unterrichtet uns in dem Myſticismus unſeres religiöſen Verhältniſſes; — — — aus ihm ſtammen die prophetiſchen Geſichte der frommen Seher und ihre Offenbarungen: in Symbolen, die unter Bildern das Geiſtige verhüllen, öffnet ſich uns eine höhere Welt, das Reich der göttlichen Macht, Weisheit, Liebe und Gnade.» Dieſe Welt ſchauen und an ſie glauben iſt Eins. In dieſem Glauben aber haben wir erſt die volle Gewißheit, die wahre Kunde vom wahren, lebendigen Gott: er iſt «die Ur-kunde der Gottheit», zwar eine eben ſo urſprüngliche, der Seele eingeborene Funktion, als das Fühlen, Wollen, Denken, aber weder ein Fürwahrhalten aus Begriffen, noch aus innern Gefühlen, noch auch aus bloß moraliſchen Motiven, ſondern «eine Gewißheit durch Offenbarung» — U. ſ. w.

Die Schrift, in der Eſchenmayer dieſe Sätze näher ausführt, trägt den Titel: «Die Philoſophie in ihrem Uebergange zur Nichtphiloſophie» (Erlangen 1803), — ein bezeichnender Titel, der zugleich eine Selbſtkritik in nuce enthält. In der That iſt dieſe Philoſophie nur der Uebergang zur Nichtphiloſophie, d. h. die Selbſtvernichtung ihrer ſelbſt. Und wie der Selbſtmord nur der in Handlung geſetzte, abſolute Widerſpruch iſt, ſo iſt auch dies Philoſophiren durch und durch ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Oder iſt es nicht eine reine contradictio in adjecto, die Idee des Abſoluten für ein bloßes Bild zu erklären, und ihr das Schauen deſſelben entgegenzuſetzen, obwohl dies Schauen doch auch nur in Symbolen das Geiſtige, Göttliche erſchaut? Iſt es nicht ein Widerſpruch, aus jener Idee als der höheren Einheit

der Ideen des Wahren, Guten und Schönen das Schauen hervorgehen zu laſſen, — als wenn man erſt durch die Philoſophie zum Glauben kommen könnte, — und doch das Schauen zugleich für eine urſprüngliche Funktion, für eben ſo unmittelbar als das Fühlen und Wollen, auszugeben? Iſt es nicht ein Widerſpruch, beide, das Wiſſen der Idee und das Schauen des Abſoluten ſelbſt, ſo nahe wie Grund und Folge an einander zu rücken, und doch wieder zwiſchen ihnen eine Kluft zu befeſtigen, die ſo weit iſt, daß der unendliche Gegenſatz zwiſchen Idealität und Realität, zwiſchen der ſubjektiven Vorſtellung und der objektiven Erkenntniß, in ihr Platz hat? Iſt es nicht ein Widerſpruch, beide durch dieſen Gegenſatz von einander zu ſcheiden, und doch nicht das geringſte Kriterium angeben zu können, durch das ſich die Geſichte des ſchauenden Geiſtes von den ſubjektiven Vorſpiegelungen einer aufgeregten Phantaſie unterſcheiden ließen? Iſt es nicht ein Widerſpruch, über das Abſolute noch Gott als die höhere Potenz deſſelben zu ſetzen, als ob Gott noch abſoluter als das ſchlechthin Abſolute ſeyn könnte? Und iſt dies ganze Philoſophiren nicht zugleich blos eine ſubjektive Meinung, da es auf der nackten Verſicherung beruht, es gebe ein ſolches Schauen im Unterſchiede von dem Wiſſen des Abſoluten? — Doch es iſt überflüſſig, Eſchenmayers Nichtphiloſophie auch als Unphiloſophie darzuthun, da nicht nur im Obigen bereits das Princip des Myſticismus an weit höheren Geſtalten deſſelben kritiſch beleuchtet worden, ſondern auch ein Meiſter wie Schelling dieſen unglücklichen Verſuch, die Philoſophie in Nichtphiloſophie aufzulöſen, bereits in ſein Nichts zurückgewieſen hat (S. Schelling: Philoſophie und Religion S. 4 f. 8 f. 54 f. Vgl. J. H. Fichte: Beitr. zur Charakteriſt. d. neuern Phil. 2te Ausg. S. 407 ff.).

Eſchenmayers Myſticismus verdiente nur darum einer Erwähnung, weil er, zuſammen mit dem Skepticismus Schulze's und dem Dogmatismus Jacobis und ſeiner Nachfolger, hiſtoriſch durch ſeine bloße Exiſtenz es beſtätigt, daß es dem Kriticismus nicht gelungen war, den Dogmatismus und ſein Gefolge völlig zu beſeitigen oder ihnen ihre gebührende Stellung anzuweiſen. Kant hatte in der That die Vermittelung der bisherigen Gegenſätze der Philoſophie nur dadurch zu Stande gebracht, daß er gleichſam jedem derſelben gewaltſam die Spitze abgebrochen. So wurde dem Empirismus und Realismus zwar zugeſtanden, daß

die ſinnliche Anſchauung nur durch Einwirkung der äußern, realiter exiſtirenden Gegenſtände zu Stande komme, aber dies Zugeſtändniß im Folgenden ſtillſchweigend wieder zurückgenommen. Dem Idealismus wurden ſeine aprioriſchen Begriffe und Ideen gelaſſen, aber ſie ſollten bloße Formen der Erkenntniß, ohne allen objektiven Inhalt ſeyn. Der Dogmatismus (und implicite der Myſticismus) wurde anerkannt, aber nur im Gebiete der praktiſchen Philoſophie, der Skepticismus dagegen umgekehrt nur im Gebiete der theoretiſchen Philoſophie, und ſelbſt in dieſer Beſchränkung jener nur vermiſcht mit ſkeptiſchen Elementen, dieſer nur gepaart mit dogmatiſtiſchen Vorausſetzungen. Keiner dieſer Gegenſätze war mithin wahrhaft anerkannt, keiner wahrhaft aufgehoben.

Eben ſo hatte Kant nur gezeigt, daß das menſchliche Wiſſen auf einer Vermittelung der ſ. g. apoſterioriſchen und aprioriſchen Erkenntniſſe beruhen müſſe, weil eine ſolche Vermittelung die Bedingung aller Erfahrung und alles menſchlichen Bewußtſeyns überhaupt ſey. Nicht aber hatte er dargethan, wie jene beiden Arten von Erkenntniſſen ſelbſt möglich ſeyen, wie wir zu ihnen gelangen, wie ſie ſelbſt dazu kommen, ſich zu vermitteln, und welches das Agens, das Princip und Geſetz ihrer Entſtehung und Thätigkeit ſey. Ja er war am Ende ſelbſt wiederum in den Dualismus oder vielmehr in den alten Widerſpruch zwiſchen Glauben und Wiſſen hineingerathen, deſſen Löſung von Anfang an Problem der neueren Philoſophie, Bedingung ihrer Exiſtenz war.

Kant hatte mithin in der That der Philoſophie nur den Weg angebahnt, auf dem ſie zu weiterer Fortbildung gelangen konnte: das, was im Ganzen, — abgeſehen von einzelnen, relativ wichtigen Begriffsbeſtimmungen und Entdeckungen, — durch den Kriticismus gewonnen war, war nur das allgemeine Princip der Vermittelung der Gegenſätze überhaupt. Die nähere Beſtimmung, Ausbildung und Durchführung dieſes Princips war demgemäß das nächſte Ziel der philoſophiſchen Beſtrebungen.

Fünfter Abſchnitt.

Das Princip des Dialekticismus.

Jede Vermittelung von Gegenſätzen, wenn ſie den philoſophiſchen Geiſt befriedigen, wahrhafte Vermittelung ſeyn ſoll, fordert den Nachweis, daß die Gegenſätze ihrer innerſten Natur nach zur Vermittelung beſtimmt ſind, ihre Vermittelung an ihnen ſelbſt nothwendig iſt. Sie darf nicht blos als faktiſch gegeben oder als ſ. g. einzig mögliche Erklärung einer Thatſache des Bewußtſeyns auftreten, — denn damit erſchiene ſie eben nur als ein Machwerk des ſubjektiven Denkens, und hätte an jenen Thatſachen eine rein dogmatiſtiſche Vorausſetzung, — ſondern ſie muß an und aus den Gegenſätzen ſelbſt mit Nothwendigkeit hervorgehen. Eben ſo dürfen letztere nicht blos äußerlich aufgenommen werden, ſondern müſſen in ihrer Nothwendigkeit dargethan ſeyn; und an der nothwendigen Theſis ſelbſt muß mit innerer Nothwendigkeit die Antitheſis hervorbrechen, um eben ſo nothwendig zur Vermittelung mit der Theſis fortzugehen. Dies war das Ziel, das mit dem Auftreten des Princips der Vermittelung überhaupt, dem philoſophiſchen Geiſte geſteckt war, d. h. die immanente Denknothwendigkeit, das Weſen der Philoſophie, forderte, daß das Princip der Vermittelung, um philoſophiſch gelten zu können, ſich ſelbſt als denknothwendig ausweiſe. Dies aber kann es nur, wenn es in der eben angegebenen Form, d. h. wenn es als ein dialektiſcher Proceß gefaßt wird. Denn das Weſen der Dialektik beſteht nicht blos in der Vermittelung von Gegenſätzen überhaupt, ſondern ſie iſt weſentlich das nothwendige Uebergehen des Satzes an ihm ſelbſt in ſeinen Gegenſatz, das Sich-ſelbſt-Dirimiren in Satz und Gegenſatz, und die eben ſo wieder an und aus den Gegenſätzen ſelbſt ſich ergebende Einigung derſelben.

Die Dialektik kann demgemäß von einem gegebenen oder im gemeinen Bewußtſeyn vorgefundenen Begriffe, von einer beliebigen

Thatsache oder Form des Bewußtseyns ausgehen, und an diesen Begriff ihr dialektisches Gewebe anknüpfen, indem sie ihn selbst dialektisch auflöst. Aber wenn sie sich selbst wahrhaft principiell durchführen will, muß sie zu einer nothwendigen, absolut ersten und höchsten Thesis, zu einer Urthesis zu gelangen suchen; an dieser muß von selbst die erste und allgemeinste Antithesis hervorbrechen, und von diesen Urgegensätzen aus durch den fortgehenden Wechsel der Vermittelung und Diremtion die Totalität der Weltanschaunng sich dialektisch entfalten. Dies ist das Ziel, wohin wiederum die Dialektik ihrem Wesen nach strebt.

In der antiken Philosophie hat sie dieses Ziel nie erreicht. Sokrates und vor ihm bereits Zeno, der Eleat, scheinen die dialektische Methode nur benutzt zu haben, um zu dem negativen Resultate zu gelangen, daß jeder einzelne, gegebene Begriff, alles vermeintliche Wissen des gemeinen Bewußtseyns sich dialektisch selbst zerstöre. Zeno wenigstens wollte blos zeigen, daß in Wahrheit nur das Eine, absolute, göttliche Seyn sey; und Sokrates mit seinem aphoristischen, populären Philosophiren bediente sich ihrer wohl nur, um die Selbsterkenntniß und das unmittelbare sittlich-religiöse Bewußtseyn, nicht selbst dialektisch zu entwickeln, sondern nur überhaupt zu wecken und zu sich selbst zu bringen. Erst Plato und Aristoteles bildeten das Princip bis zu dem Grade der Vollkommenheit aus, den es überhaupt im Alterthum erreichte. Sie sind daher die eigentlichen Repräsentanten des Dialekticismus in der antiken Philosophie: in ihnen erst verwirklichte sich vermittelst der Dialektik und bis zu der dem Griechischen Geiste erreichbaren Höhe die allgemeine Tendenz der Sokratik, die in schroffe, sich widersprechende Gegensätze zerfallene Philosophie mit sich selbst zu versöhnen, und das menschliche Wissen von innen heraus, aus dem eignen Geiste des Menschen zu begründen und zu entwickeln.

Plato geht zwar, wie Sokrates, von den vorgefundenen Begriffen des gemeinen Bewußtseyns aus, aber er löst sie nicht blos auf, sondern entwickelt sie mit großer dialektischer Schärfe bis zu dem Punkte, wo ihre Vermittelung als nothwendiges Postulat hervortritt. Nur wird diese Vermittelung meist nicht aus und an den Gegensätzen selbst dargethan, sondern erscheint eben nur als nothwendiges Postulat, als ein Gebot an den philosophirenden Geist, das dieser seinerseits zu vollziehen hat, das aber nicht sich selbst vollzieht. Seiner Dialektik fehlt gleichsam noch der

Schlußstein: die Art und Weise, wie die Gegensätze an sich selbst sich aufheben und zur concreten Einheit zusammengehen, ist ihm noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen, oder hat wenigstens noch keine bestimmte, principielle Form gewonnen. So führt er von den verschiedensten Seiten dialektisch verbundene Begriffsreihen wie eben so viele verschiedene Linien auf den Mittelpunkt seines Systems hin. Aber dieser Mittelpunkt selbst, der das Ganze erst zum Ganzen abrunden und als Ganzes tragen soll, tritt wiederum nicht aus der dialektischen Entwickelung als letztes Resultat und absolutes Princip hervor, sondern erscheint gleichermaßen nur als nothwendiges Postulat, das dem philosophirenden Geiste zu vollziehen überlassen wird. Seine Ideenlehre hat daher nur den Werth eines solchen Postulats, einer zum Verständniß des dem menschlichen Bewußtseyn sich darstellenden Universums wie zur Erklärung des menschlichen Wissens und Erkennens postulirten Anschauungsweise: es fehlt nicht nur ihr selbst an streng dialektischer Begründung, sondern auch an einer von ihr ausgehenden dialektischen Entwickelung des Ganzen zum Ganzen.

Aristoteles hat in dieser Beziehung nichts Wesentliches vor Plato voraus. Jene Mangelhaftigkeit gehoben zu haben, ist vielmehr das Verdienst und das unterscheidende Kriterium des modernen Dialekticismus. Hier erst ist der dialektische Proceß nicht mehr blos eine Auflösung und Berichtigung der einzelnen, einseitig gefaßten Begriffe, sondern wird zum Motiv und Agens des Wissens und Erkennens selbst, zum Urprincip des Seyns und Denkens.

Zu zeigen, wie das Kantische Princip der Vermittelung durch verschiedene Phasen hindurch zu diesem Gipfel- und Zielpunkte seiner Ausbildung gelangte, wird das nächste Geschäft der folgenden Darstellung seyn.

Erstes Kapitel.

Der dialektische Idealismus.

(Fichte.)

Kant ging von der Annahme zweier entgegengesetzter «Bestandtheile» unsers Erkenntnißvermögens, von den Gegensätzen eines mannichfaltigen, a posteriori gegebenen Stoffes und gewisser a priori in unserm Geiste bereit liegender Formen aus. Er zeigte die Nothwendigkeit der Vermittelung beider und damit der

Existenz dieser entgegengesetzten Bestandtheile selbst, weil nur durch ihre Vermittelung die Erfahrung als ein Ganzes von Erkenntnissen, das menschliche Bewußtseyn als ein vernünftiges, in sich zusammenhängendes, geordnetes Bewußtseyn möglich sey, oder wie er sich am liebsten ausdrückt, weil jener Stoff, jene Formen und ihre Vermittelung die nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung seyen. An dieser Theorie vermißte zunächst Reinhold die Einheit des Princips, und suchte darzuthun, daß die Philosophie nothwendig von Einem, absoluten Grundprincipe aus sich vollständig entwickeln müsse, wenn sie auf wahre Wissenschaftlichkeit Anspruch machen wolle. Andrerseits zeigten Jacobi, E. Schulze, S. Maimon, daß das Kantische Ding an sich und seine Einwirkung auf unsere Sinne eine rein dogmatistische Voraussetzung, ein leerer Name, eine blos subjektive Vorstellung sey. Denn man könne von ihm nicht nur, wie Kant selbst zugebe, schlechthin nichts wissen, sondern die behauptete Realität und nothwendige Existenz desselben beruhe auch einzig und allein auf dem Satze der Causalität (darauf, daß unser Erkenntnißvermögen durch irgend Etwas zur Ausübung erweckt werden, unsere Sinnenaffektion eine Ursache haben müsse); und da dieser Satz eine nur subjektive Verstandesform (eine bloße Kategorie) seyn solle, so sey auch das Ding an sich eine bloße subjektive Vorstellung, welche die Einbildungskraft zufolge des Satzes der Causalität sich selbst mache.

§. 44. Dies sind die einfachen Prämissen zu einer genetischen Erklärung des Fichteschen Systems. Fichte schließt sich eben so unmittelbar an Reinhold, Schulze und Maimon als an Kant an. Er will das Kantische Vorhaben, die Erfahrung oder das gemeine (empirische) Bewußtseyn philosophisch zu erklären, nur auf eine neue Weise ausführen, so ausführen, daß alle Anforderungen befriedigt, alle scheinbaren Widersprüche und darauf gestützten Einwendungen beseitigt erscheinen. Er nimmt mit Kant an, daß der Mensch «nichts außer der Erfahrung habe, diese allen Stoff seines Denkens enthalte.» — Indem er diese und somit alles Wissen aus Einem höchsten absoluten Grundprincipe ableitet, mithin wie, woher und wodurch überhaupt gewußt werde, zu wissen lehrt, glaubt er ganz im wahren Geiste der kritischen Philosophie zu handeln, und dem Kantischen Systeme nur diejenige Basis unterzulegen, die ihm der Stifter selbst gegeben haben würde, wenn

er es hätte weiter begründen wollen. Ja er glaubt nur den wahren Sinn Kants zu treffen, wenn er dabei das ſ. g. Ding an ſich nur als das Eine Glied der nothwendigen Selbſtunterſcheidung des Subjekts vom Objekte, d. h. nur als Eine der ſubjektiven, inneren Bedingungen alles Wiſſens und Bewußtſeyns faßt, und demgemäß die Metaphyſik (die Philoſophie) nicht, wie bis auf Kant geſchehen, als eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an ſich betrachtet, ſondern nur als «eine genetiſche Ableitung deſſen, was in unſerm Bewußtſeyn vorkommt.» Kurz er iſt überzeugt, «daß kein menſchlicher Verſtand weiter als bis zu der Gränze vordringen könne, wo Kant, beſonders in ſeiner Kritik der Urtheilskraft geſtanden habe, und daß er ſelbſt nie etwas werde ſagen können, worauf nicht ſchon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe.» Nur alſo in der Form glaubt er von ihm abzuweichen; nur die wahre Form glaubt er gefunden und damit denjenigen Punkt entdeckt zu haben, von wo aus die Philoſophie ſich zum Range einer evidenten Wiſſenſchaft erheben, und das dogmatiſtiſche und kritiſche Syſtem ſich in ihren ſtreitenden Anſprüchen vereinigen laſſe (Ueb. d. Begriff d. Wiſſenſchaftslehre oder d. ſ. g. Philoſ. Vorr. z. 1ſten Ausg. S. III ff. Vorr. z. 2ten Ausg. S. X. Philoſ. Journal v. Fichte u. Niethammer. Bd. V. 1797. S. 7. 11. 323.).

Und in der That knüpft Fichte's erſte, ſein Syſtem vorbereitende Schrift unmittelbar an Reinholds Grundgedanken an, und ſucht zunächſt nachzuweiſen, daß wenn es überhaupt Wiſſenſchaft, d. h. Wiſſen in vollendeter, ſyſtematiſcher Form, als ein Ganzes des Wiſſens geben ſolle, alle Sätze und Glieder derſelben nur auf Einem erſten, unmittelbar an ſich und durch ſich ſelbſt gewiſſen Grundſatze beruhen könnten, durch den ſie ſelbſt gewiß und ſomit unter einander in der Einen und ſelbigen Gewißheit verbunden ſeyn müßten (Ueb. d. Begr. d. W. L. ꝛc. 2te Ausg. Jena 1796. S. 4—10.). Gäbe es einen ſolchen erſten Grundſatz, und ließe ſich die Gewißheit deſſelben an ſich ſo wie die Befugniß nachweiſen, aus ihm auf eine beſtimmte Art andere Sätze zu folgern; ſo wäre dieſer Nachweis ſelbſt eine Wiſſenſchaft, und zwar die Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaftslehre. Nun läßt ſich auch wohl ungefähr einſehen, wie ein ſolcher erſter Grundſatz beſchaffen ſeyn müßte. Kein Satz nämlich iſt ohne Gehalt und Form möglich: es muß etwas ſeyn, wovon man weiß (Gehalt)

und etwas, daß man davon weiß (Form). Dies beides, Gehalt und Form, müßte mithin auch der erste Satz aller Wissenschaft haben. Nun soll er aber zugleich unmittelbar und durch sich selbst gewiß seyn; und das kann nichts andres heißen, als daß der Gehalt desselben seine Form und umgekehrt die Form seinen Gehalt bestimme, daß diese Form nur zu jenem Gehalte und jener Gehalt nur zu dieser Form passe, daß beide unzertrennlich zusammen gehören (Ebd. S. 11 f. 19.). Nähme man ferner an, gewiß Wissen heiße nichts andres, als die Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Inhalts von einer bestimmten Form haben, — was indeß nur eine Namenerklärung seyn solle, indem eine Realerklärung des Wissens schlechthin unmöglich sey; — so ließe sich auch wohl ungefähr einsehen, wie dadurch, daß der absolut erste Grundsatz alles Wissens seine Form schlechthin durch seinen Gehalt und diesen durch jene bestimmt habe, allem Gehalte des Wissens seine Form bestimmt werden könne; wenn nämlich aller mögliche Gehalt in dem seinigen läge. Es müßte mithin, wenn es einen absolut ersten Grundsatz geben sollte, der Gehalt desselben *allen* möglichen Gehalt in sich enthalten. — Das heißt: eine solche Wissenschaftslehre ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß das menschliche Wissen an sich systematisch, in ihm ein System wirklich enthalten sey. Soll ein System darin seyn, so läßt sich auch unmittelbar erweisen, daß es einen absolut ersten Grundsatz geben müsse und umgekehrt. Allein *ob* es ein solches System und was die Bedingung desselben ist, einen absolut ersten Grundsatz gebe, darüber können wir vor der Untersuchung nichts entscheiden. Der Grundsatz läßt sich nicht nur als bloßer Satz, er läßt sich auch als Grundsatz nicht erweisen. Es kommt auf den Versuch an, ob wir einen solchen Satz *finden* und ihn als Grundsatz bewähren können (Ebd. S. 23 f. 27.).

Die Wissenschaftslehre, fährt F. fort, macht also nothwendig die Voraussetzung, daß sich ein solcher Satz finden lasse, und daß sie ihn gefunden habe, d. h. daß es im menschlichen Wissen wirklich ein System gebe. Ihr Objekt ist eben dieses System, das zwar unabhängig von ihr vorhanden, durch sie aber erst in systematischer Form aufgestellt wird: ihr Stoff sind die von der Wissenschaft unabhängigen Handlungen des menschlichen Geistes; diese sind das *Was*, das vorhanden ist, und die bestimmte Art, auf die sie geschehen und durch die sie sich von einander unterscheiden, ist

das Wie. Sie setzt also voraus, daß im menschlichen Geiste ursprünglich, vor unserm Wissen davon, Gehalt und Form vorhanden und beide unzertrennlich verbunden sind. Wenn alle diese Handlungen unter sich zusammenhängen und unter allgemeinen, besondern und einzelnen Gesetzen stehen, so ist für den etwanigen Beobachter auch ein System vorhanden. Dieser Beobachter ist der Philosoph, — d. h. um die Wissenschaft zu Stande zu bringen, dazu gehört noch eine unter jenen Handlungen nicht enthaltene Handlung des menschlichen Geistes, nämlich die, seine Handlungen überhaupt zum Bewußtseyn zu erheben. Diese, da sie unter jenen nothwendigen Handlungen nicht befaßt ist, ist eine Handlung der Freiheit. Die W. L. entsteht also wie alle andere Wissenschaften, durch einen Akt der Freiheit: sie setzt sich ihre Aufgabe selbst. Durch diese freie Handlung wird nun Etwas, das an sich schon Form ist (die nothwendige Handlungsart der Intelligenz), als Gehalt in eine neue Form (in die Form des Wissens oder Bewußtseyns) aufgenommen. Demnach ist diese Handlung eine Handlung der Reflexion. Und sofern zugleich jene nothwendigen Handlungen aus der Reihe, in der sie etwa an sich vorkommen mögen, getrennt und von aller Vermischung rein aufgestellt werden, ist diese Handlung auch eine Handlung der Abstraktion: es ist unmöglich zu reflektiren, ohne abstrahirt zu haben. Diese Abstraktion geschieht nun aber durch Freiheit, und die philosophische Urtheilskraft wird dabei durch keinen Zwang geleitet. Mithin entsteht die schwierige Frage: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit bei jener Absonderung? wie weiß der Philosoph, was er als nothwendige Handlungsweise der Intelligenz aufnehmen, was als ein Zufälliges liegen lassen soll? — Das kann er nun schlechterdings nicht wissen, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum Bewußtseyn erheben soll, schon dazu erhoben ist, was sich widerspricht. Also giebt es für dies Geschäft gar keine Regel, und kann keine geben. Selbst hinterher ist kein Beweis von der Richtigkeit des Verfahrens möglich. Denn wenn auch die Gesetze der Reflexion, die wir im Fortgange der Wissenschaft als die einzig möglichen finden, mit denen, die wir hypothetisch als Regeln unsers Verfahrens voraussetzten, übereinstimmten, so sind doch diese Gesetze nur das Resultat ihrer vorherigen Anwendung. Jene Uebereinstimmung wäre also zwar gleichsam die Probe auf das Exempel; aber eben als Probe gewährt sie nur Wahrscheinlichkeit,

keine volle Gewißheit. — Daher der langsame, desultorische Entwickelungsgang der Philosophie. Alle Philosophen sind zwar auf das aufgestellte Ziel ausgegangen, alle haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart der Intelligenz von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie auch wirklich abgesondert; aber mehr oder minder unrein, mehr oder minder unvollständig. Die Philosophie ist daher wohl im Ganzen ihrem Ziele näher gekommen, aber sie hat es noch nicht erreicht (Ebd. S. 50 ff. 54 ff.).

Dieses Ziel, diese Aufgabe, die F. der Philosophie hier nur hypothetisch stellt, d. h. die er aus dem *vorausgesetzten* Begriffe der *Wissenschaft* ableitet, und die daher, *wenn* es eine Wissenschaft als ein (zusammenhängendes, systematisches) Ganzes des menschlichen Wissens giebt, ihr nothwendiges Thema ist, — diese Aufgabe, durch welche die Philosophie zugleich als Wissenschaftslehre bestimmt ist, leitet F. an einem andern Orte aus den Thatsachen des Bewußtseyns her. Bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung, sagt er (Philos. Journ. a. a. O.), zeigt sich, daß einige unserer Vorstellungen von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet sind. Bei den ersten kann nicht nach ihrem Grunde gefragt werden: sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders seyn; das liegt im Begriffe der Freiheit. Dagegen fragt es sich allerdings: welches ist der Grund der vom Gefühle der *Nothwendigkeit* begleiteten Vorstellungen und dieses Gefühles selbst? Diese Frage zu beantworten, ist die Aufgabe der Philosophie: es ist nichts Philosophie als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löst, d. h. welche den *Grund* aller *Erfahrung* angiebt [Erfahrung im Kantischen Sinne als ein zusammenhängendes Ganzes von Erkenntnissen]. Dieser Grund kann nicht wiederum selbst in der Erfahrung liegen: der Grund fällt vielmehr zufolge des bloßen Denkens eines Grundes außerhalb des Begründeten, beide werden als Grund und Begründetes einander entgegengesetzt. Das Objekt der Philosophie liegt mithin nothwendig außer aller Erfahrung. Nun hat aber das endliche Vernunftwesen nichts außer der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph kann sich mithin nur durch *Abstraktion* über die Erfahrung erheben, d. h. er kann das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens

trennen: er kann das Ding, Dasjenige, das unabhängig von unserer Freiheit unsere Erkenntniß bestimmen soll, und die Intelligenz, Dasjenige, das erkennen soll, welche beide in der Erfahrung unzertrennlich verbunden sind, von einander absondern. Abstrahirt er von dem Dinge, so behält er eine Intelligenz an sich, d. h. losgelöst von ihrem Verhältniß zur Erfahrung; abstrahirt er von der Intelligenz, so behält er ein Ding an sich, d. h. losgelöst davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus. Nach jenem sind die vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen vorauszusetzenden Intelligenz, nach diesem dagegen Produkte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich. Beide Systeme zusammenzuschmelzen ist nur durch Inconsequenz möglich: bei einem consequenten Verfahren sind nur diese beiden Systeme denkbar.

Allein bei näherer Betrachtung, behauptet F. weiter, erscheint der Dogmatismus dem Idealismus gegenüber unhaltbar. Denn das Ding an sich ist eben an sich eine leere, im Bewußtseyn nicht nachzuweisende Erdichtung, das nur dann zu einem Realen werden kann, wenn und nachdem der Dogmatiker nachgewiesen hat, daß es nothwendig gedacht werden müsse, weil nur aus ihm allein die Erfahrung sich erklären lasse, das aber eben deshalb niemals vorausgesetzt werden darf. Das Objekt des Idealismus dagegen, die frei handelnde Intelligenz oder das Ich, das sich mit Freiheit bestimmt, Dieses oder Jenes zu denken, ist zwar dieser seiner Beschaffenheit nach (als ein Dieses oder Jenes Denkendes) nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar; seinem Daseyn nach aber ist es ein schlechthin Gegebenes, nicht erst durch sich selbst zum Daseyn Gebrachtes, mithin schlechthin vorauszusetzen. Dies Ich an sich, seinem Daseyn nach, kommt daher auch als ein wirklich Reales im Bewußtseyn vor. Vermag mithin der Idealismus den Grund aller Erfahrung in diesem real vorhandenen Ich nachzuweisen, so ist eben damit zugleich erwiesen, daß das Ding an sich nicht der alleinige nothwendige Erklärungsgrund der Erfahrung, mithin ohne Realität, eine bloße Erdichtung ist, d. h. der Dogmatismus ist implicite widerlegt. — Aber auch an und für sich selbst ist der Dogmatismus völlig unfähig, seine Aufgabe zu lösen. Er soll die Vorstellung erklären; er

darf mithin nicht ableugnen, was das unmittelbare Bewußtſeyn über ſie ausſagt. Nun heißt aber: Ich denke mir dieſes oder jenes Objekt, nichts andres, als entweder: Ich bringe gewiſſe Beſtimmungen in mir hervor, wenn das Objekt eine bloße Erdichtung iſt, oder: ſie ſind ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas Wirkliches ſeyn ſoll, und ich ſehe jenem Hervorbringen, dieſem Seyn nur zu. Sie ſind in mir nur ſofern ich ihnen zuſehe; Zuſehen und Seyn ſind unzertrennlich vereinigt. Dieſe doppelte Reihe des Seyns und des Zuſehens, des Reellen und Ideellen, worin eben die Intelligenz beſteht, wäre mithin zu erklären. Nun kann aber das Ding, wenn man ihm auch noch ſo viel Cauſalität, und der Seele Reizbarkeit ꝛc. zuſchreibt, immer nur ein Seyn hervorbringen, niemals aber eine Reflexion dieſes Seyns in ſich oder auf ſich, niemals jenes Zuſehen, niemals ein Vorſtellen. Mithin kann auch der Dogmatismus niemals leiſten, was er verſpricht (a. a. O. S. 13 ff. 26 ff.).

Der Idealismus dagegen, ſchließt F., erklärt die Beſtimmungen des Bewußtſeyns aus dem Handeln der Intelligenz. Dieſe iſt ihm nur thätig und abſolut, nicht leidend; denn ſie iſt ſeinem Poſtulate zufolge Erſtes und Höchſtes, dem nichts vorhergeht, woraus ein Leiden deſſelben ſich erklären ließe. Sie iſt ihm alſo nicht einmal ein Thätiges, ſondern reines Thun. Nun ſollen aber aus dieſem Handeln abgeleitet werden beſtimmte Vorſtellungen von einer ohne unſer Zuthun vorhandenen, materiellen Welt. Allein von einem Unbeſtimmten läßt ſich nichts Beſtimmtes ableiten: die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes, findet da keine Anwendung. Mithin müßte jenes Handeln der Intelligenz ein beſtimmtes Handeln ſeyn, und zwar, da die Intelligenz ſelbſt der höchſte Erklärungsgrund iſt, ein nur durch ſie ſelbſt und ihr Weſen beſtimmtes Handeln. Die Vorausſetzung des Idealismus wäre alſo: die Intelligenz handelt, aber ſie kann vermöge ihres eignen Weſens nur auf eine beſtimmte Weiſe handeln. Denkt man ſich dieſe beſtimmte Weiſe des Handelns abgeſondert vom Handeln, ſo nennt man ſie ſehr paſſend die Geſetze des Handelns: es giebt nothwendige Geſetze der Intelligenz. Damit iſt dann zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, das die beſtimmten Vorſtellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt nicht etwa einen Eindruck von außen, ſondern nur die Schranken ihres eignen Weſens. Dieſe Geſetze machen, ſo gewiß ſie in dem Einen We-

sen der Intelligenz begründet seyn sollen, ein System aus, d. h. daß die Intelligenz unter diesen bestimmten Bedingungen gerade so handelt, läßt sich daraus erklären, daß sie unter einer Bedingung überhaupt eine bestimmte Handlungsweise hat, und letztere läßt sich abermals aus Einem einzigen Grundgesetze erklären: sie giebt nämlich im Verlauf ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze, und diese Gesetzgebung geschieht selbst durch ein höheres nothwendiges Handeln oder Vorstellen. Der Idealismus kann daher entweder jenes System der nothwendigen Handelsweisen und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objektiven Vorstellungen wirklich von dem Grundgesetze der Intelligenz ableiten; oder er faßt (wie Kant gethan) diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objekte angewendet werden, also auf ihrer tiefsten Stufe (auf der man sie Kategorien nennt) irgendwoher auf, und behauptet nun: durch diese würden die Objekte bestimmt und geordnet. Allein bei dem letzteren Verfahren kann er sich nicht darüber ausweisen, woher ihm die materielle Kenntniß dieser Gesetze gekommen, und muß außerdem die Objekte, den Stoff, als gegeben voraussetzen, wird mithin dogmatistisch und macht das Uebel noch übler. Der consequente Idealismus geht dagegen von einem einzigen Grundgesetze aus, welches er im Bewußtseyn nachweist, indem er den Zuhörer auffordert, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er sich genöthigt finden, auf eine gewisse Weise zu verfahren: der Denkakt selbst ist frei, die Weise dagegen, wie er zu vollziehen ist, ist nothwendig. Die Grundbehauptung des Idealismus ist mithin: die Intelligenz läßt sich nur als thätig denken, und sie läßt sich nur auf diese bestimmte Weise als thätig denken. Dem Inhalte der Philosophie kommt daher keine andere Realität zu als die des nothwendigen Denkens unter der Bedingung, daß man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle (Ebd. S. 31 ff. 42 f. 48. Sonnenklarer Bericht ꝛc. S. 12. 42 f. 53 f. 60 ff.).

Fichte setzt sonach 1) das menschliche Denken im weitesten Sinne des Worts (die Intelligenz im Allgemeinen) als Thätigkeit überhaupt voraus. Er setzt aber auch 2) eine immanente Nothwendigkeit, eine Urbestimmtheit oder Bedingtheit (Beschränktheit) desselben voraus, nach welcher es thätig ist, und damit gewisse nothwendige Handlungen nach gewissen Gesetzen (Handlungsweisen) vollzieht, die als solche in einem bestimmten Zusammenhange

ſtehen, ein Syſtem bilden. Eben dieſes Syſtem nothwendiger Handlungsweiſen und Handlungen, durch welche alles Wiſſen (alle Erfahrung) und alles Bewußtſeyn erſt zu Stande kommt, will er aufſtellen: dies aus Einem oberſten Grundgeſetze, d. h. aus Einer erſten Urhandlung zu entwickeln, iſt ihm Aufgabe der Philoſophie, die das Weſen der Philoſophie als Wiſſenſchaftslehre beſtimmt, und die ſich ihm eben ſo ſehr aus dem Begriffe der Wiſſenſchaft überhaupt als aus den Thatſachen des Bewußtſeyns ergiebt. — In dieſer Grundidee liegt die Tiefe der Fichteſchen Speculation, die hohe, Epoche machende Bedeutung ſeines Syſtems, wodurch es der Ausgangspunkt für die ganze folgende Entwickelung der Philoſophie ward. Das Denken und die immanente Denknothwendigkeit iſt hier zuerſt ausdrücklich als das Grundprincip aller Philoſophie, aller Gewißheit und Wahrheit, alles Wiſſens, Erkennens, Begreifens, proklamirt; es iſt der erſte Verſuch gemacht, dies dem denkenden Geiſte zum Bewußtſeyn zu bringen, und ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie, eine vollſtändige Weltanſchauung daraus zu entwickeln.

Allein in den Fichteſchen Grundvorausſetzungen liegt auch ſogleich der Grundmangel ſeiner ganzen Speculation. Fichte ſetzt nämlich 3) voraus, daß das menſchliche Denken abſolute Thätigkeit, ohne alles Leiden ſey, daß es mithin auch jene Beſtimmtheit und Beſchränktheit nur ſich ſelbſt geſetzt haben könne. Anſtatt ſich zu begnügen, nachgewieſen zu haben, — was er in Wahrheit allein nachgewieſen hat, — daß das Denken und die immanente Denknothwendigkeit allein darüber entſcheiden könne, ob die Intelligenz, oder das ſ. g. Ding an ſich, oder beide zuſammen der letzte Grund alles Wiſſens und Bewußtſeyns ſey, nimmt er ohne weiteres an, daß nicht irgend ein Andres außer der Intelligenz zur Erzeugung des Wiſſens erforderlich, ſondern daß die Intelligenz allein der letzte und höchſte Erklärungsgrund, die abſolute, alles Wiſſen rein durch ſich ſelbſt erzeugende Thätigkeit ſey. Anſtatt daher näher zuzuſehen, ob jene Beſtimmtheit und Beſchränktheit des menſchlichen Denkens, kraft deren es allein fähig iſt, den Erklärungsgrund beſtimmter Vorſtellungen abzugeben, nicht nothwendig in einem Anderen, Höheren, ihren Grund haben müſſe, folgert er ohne weiteres, daß, weil die Intelligenz der letzte, höchſte Erklärungsgrund ſey, ſie jene Schranken auch nur ſich ſelbſt

geſetzt haben könne, — ohne zu bemerken, daß er damit die beſtimmten Vorſtellungen durch eine völlig grundloſe Beſtimmtheit des Vorſtellens, mithin in Wahrheit nichts begründet; und daß es ein offenbarer Widerſpruch iſt, Schranken anzunehmen, welche die Intelligenz frei ſich ſelbſt geſetzt haben, und welche ſie doch ſchlechterdings nicht aufzuheben im Stande ſeyn ſoll, — womit ſie offenbar, wie er auch einräumt, ſchlechthin «unbegreiflich» werden. Kann aber die Vorſtellung eines äußern Objekts, die Erfahrung, nur mit Hülfe dieſer unbegreiflichen Schranken begriffen und erklärt werden, ſo iſt ſie offenbar nicht begriffen, nicht erklärt. — Anſtatt endlich mit dem Denken zugleich den allgemeinern Begriff deſſelben und der Denknothwendigkeit mit vorauszuſetzen, — was offenbar geſchehen muß, weil ſonſt in Wahrheit nichts geſetzt iſt, — und anſtatt demgemäß von dieſem Begriffe aus darzuthun, was der menſchliche Geiſt für Gedanken haben (für Handlungen thun) müſſe, und ob er ſeine Gedanken als rein durch ſich ſelbſt erzeugt anſehen dürfe; ſetzt F. jenes Syſtem der nothwendigen Handlungen als ſchon vorhanden voraus, und will es durch bloße Reflexion und Abſtraktion auffinden. Da ihm aber der Begriff der Denknothwendigkeit, und damit jedes Kriterium fehlt, wonach ſich die ebenfalls vorausgeſetzten willkührlichen Handlungen der Intelligenz von den nothwendigen unterſcheiden ließen; ſo giebt es auch gar keine Regel für das ganze Verfahren. Es bleibt nichts übrig, als irgend einen Denkakt zu vollziehen, und ſodann darauf zu reflektiren, wie man das gemacht habe. Ergiebt ſich, daß es nur auf eine beſtimmte Weiſe geſchehen konnte, ſo iſt eben damit eine nothwendige Handlungsweiſe entdeckt, — freilich ohne alle Gewißheit, ob ſich die Reflexion nicht geirrt habe, und ob der Denkakt wirklich nur auf die Eine beſtimmte Weiſe vollzogen werden konnte. Auf dieſe Handlungsweiſe wird dann wiederum reflektirt, was in ihr enthalten, wie ſie möglich ſey u. ſ. f. Damit verliert ſich dann aber Fichtes Speculation aufwärts und abwärts in ein bloßes Reflektiren; aufwärts, bis der angeblich erſte Grundſatz, die Urhandlung gefunden, aus der alle andern mit Nothwendigkeit folgen; abwärts, bis alle Thatſachen des Bewußtſeyns, das objektive Wiſſen, die Erfahrung, abgeleitet ſind. Das Reſultat iſt mithin nothwendig ein bloßes Wiſſen der Reflexion durch Reflexion, ein Wiſſen des Wiſſens, das ſtets ein erſtes, un-

mittelbares, urſprüngliches Wiſſen vorausſetzt, welches dann aber wiederum nur ein Sich-wiſſen, ein in ſich zurückgehendes Handeln, eine unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt ſeyn ſoll, ſo daß es zu einem objektiven Wiſſen in Wahrheit niemals kommt. Unſer Wiſſen um ein Andres, Objektives außer uns, wird daher nicht erklärt, ſondern in leeren Schein, in eine bloße, wenn auch nothwendige Täuſchung des gemeinen Bewußtſeyns aufgelöſt. Die nothwendige Folge dieſes Verfahrens und jener dritten völlig willkührlichen Vorausſetzung iſt der abſtrakteſte, bodenloſeſte Idealismus. —

Mit dieſem Grundmangel im Principe hängt unmittelbar zuſammen die Mangelhaftigkeit der dialektiſchen Methode, wie ſie von F. geübt wird. Indem er es unternahm, alle Mannigfaltigkeit, alle Gegenſätze, aus Einer Ureinheit, aus Einem abſolut erſten Grundſatze (Urakte) abzuleiten und darauf zurückzuführen, wurde er zwar für die neuere Philoſophie der Begründer der dialektiſchen Methode. Das Princip der Erzeugung, Entwikkelung, Conſtruktion, hat erſt F. in die neuere Philoſophie eingeführt; und wenn er auch damit in einen einſeitigen Idealismus verfiel, ſo iſt es doch keineswegs der alte Idealismus der angeborenen, gegebenen, fix und fertigen Ideen, ſondern es iſt ein neuer, es iſt der dialektiſche Idealismus: — es iſt recht eigentlich die Lebensaufgabe der Fichteſchen Speculation, ſchlechthin nichts bloß Gegebenes, Faktiſches ſtehen zu laſſen. Aber die Dialektik erſcheint bei ihm noch in ihren Anfängen, noch unvollkommen, weil noch durch die Reflexion vermittelt, noch nicht rein durch ſich ſelbſt fortſchreitend. Fichte gewinnt nämlich ſogleich den erſten Gegenſatz nur durch die Reflexion auf den erſten Satz, auf den Urakt und dasjenige, was in ihm geſchehen. Hier ſoll zwar die Reflexion nur finden und aufſtellen, was an ſich vorhanden iſt, ſo daß bereits F. behauptet, der Philoſoph habe den Handlungen der Intelligenz nur zuzuſehen; dieſe gehe in ſpontaner Bewegung von Einer Handlung zur andern fort, bis der Kreis derſelben vollendet ſey. Allein dies Zuſehen iſt in Wahrheit doch zugleich ſelbſtthätig, es iſt zugleich ein Hervorheben des Einen oder andern Moments, ein näheres Beſtimmen deſſen, was noch nicht völlig beſtimmt war, oder wie F. ſelbſt ſagt, «ein nothwendiges Anfügen» eines Zweiten (des Gegenſatzes) an das vorhandene Erſte (den Satz).

Jedenfalls kommt in Fichtes Methode die Vermittelung der Gegensätze nur durch beständiges Reflektiren zu Stande. Sie gewinnt er überall nur dadurch, daß er, der Philosoph, zwischen die Gegensätze ein Mittelglied hineinschiebt. So wird sogleich die erste und höchste Synthesis zwischen den ersten und höchsten Gegensätzen, dem Ich und Nicht-Ich, durch die blos angenommene, von der Reflexion gesetzte Theilbarkeit beider vermittelt: Ich und Nicht-Ich sollen zusammengedacht, vereinigt werden, weil sonst die Einheit des Bewußtseyns vernichtet wäre; ihr Zusammen — sagt die Reflexion — ist nicht wohl anders denkbar, als sofern sich beide gegenseitig einschränken; in der gegenseitigen Einschränkung liegt zugleich die Theilbarkeit beider; der Begriff der Theilbarkeit wird also als Mittelglied eingeschoben (Grundlage d. gesammten W. L. 2te Ausg. 1798. S. 24 ff.). In dieser höchsten Ur-Synthesis sollen nun dem Principe gemäß alle übrigen Synthesen liegen und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben daher, sagt F., in den durch sie verbundenen Gegensätzen übriggebliebene, entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muß, zu verbinden. Dies haben wir fortzusetzen, so lange wir können, bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter verbinden lassen (Ebd. S. 34.). Dieses Aufsuchen von Beziehungsgründen nennt er an einer andern Stelle selbst ein Einschieben von Mittelgliedern, und deckt den Mangel seiner Methode selbst auf, indem er von ihr voraussagt: «Sie werde zwar immer fortfahren, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben. Dadurch aber werde der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt. Denn wenn zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, daß sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben werde, so falle freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch fort; aber um ihn zu lösen, mußte man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind, und von neuem vereinigt werden müssen. Und so würde es in's Unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sondern den er nur aufzeigt, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde» (Ebd. S. 74 f. 351.).

Ergiebt sich nun aber die Vermittelung nicht aus und an

den Gegenſätzen ſelbſt, ſo iſt auch die Methode noch nicht wahrhaft dialektiſch, ſondern nur erſt der Anfang dazu. F. trägt zwar den Grundgedanken der Dialektik gleichſam als Embryo mit ſich herum; aber die Reflexion läßt ihn nicht zur Ausführung kommen; er bleibt in der *conſtruirenden* oder *ſyntheſirenden* (d. i. an einander fügenden) Methode ſtecken. Als ein bloßes An-einander-Fügen durch Reflexion faßt und beſchreibt er in ſpäteren Schriften ſeine Methode ſelbſt, wenn er ſagt: «Mit jedem Schritte, den die W. L. thut, fügt ſich ihr an das erſte Glied ein neues Glied, deſſen nothwendige Anfügung in der Anſchauung nachgewieſen wird. Iſt Ich = A, ſo findet ſich in der Anſchauung des Conſtruirens des A, daß unabtrennlich ein B daran ſich ſchließt; in der Anſchauung des Conſtruirens dieſes B, daß an dieſes ſich wiederum ein C anſchließe, u. ſ. f. bis man bei dem letzten Gliede A (dem vollſtändigen Selbſtbewußtſeyn) ankommt. Das Verfahren des Wiſſenſchaftslehrers beſteht alſo darin, daß er das erſte Glied wirklich innerlich in ſich ſelbſt conſtruirt, dabei in ſich hineinſieht (reflektirt), ob ihm in der Conſtruction deſſelben ein zweites entſteht, und was dieſes ſey; dieſes zweite wiederum conſtruirt, und attendirt, ob ihm ein drittes entſtehe, u. ſ. w. Nur in dieſer Anſchauung ſeines Conſtruirens erhält er den Gegenſtand. Jedes folgende Glied ſchließt ſich ſonach an ſein vorhergehendes und iſt dadurch *beſtimmt*, d. i. eben dieſer Zuſammenhang erklärt es, und nur in dieſem Zuſammenhang angeſchaut, iſt es richtig angeſchaut. Wiederum das dritte iſt durch das zweite, und da dieſes durch das erſte beſtimmt iſt, mittelbar auch durch das erſte beſtimmt, u. ſ. f. bis zu Ende. So vollzieht die W. L. eine vollſtändige Ableitung des Bewußtſeyns ohne alle Rückſicht auf die Erfahrung aus dem bloßen *nothwendigen* Verfahren der Intelligenz überhaupt» (Sonnenkl. Ber. S. 116. 128. 132. 140. 166. Vgl. Philoſ. Journ. Bd. V. S. 43.). Sofern nun hier das zweite Glied an das erſte *nothwendig*, wenn auch mit Hülfe der Reflexion, ſich anfügt, aus dem erſten Gliede von ſelbſt das zweite ſich ergiebt, ſo iſt ein *immanenter* Fortſchritt der Entwickelung, und damit dasjenige gewonnen, was im Allgemeinen das Weſen der dialektiſchen Methode ausmacht. Sofern aber die Vermittelung des Unterſchiedenen, das Zuſammengehen der mannichfaltigen Glieder zur Einheit fehlt, ſo fehlt dem Ganzen der Abſchluß. Der Proceß kann nur zu Ende kommen, indem er

willkührlich abgebrochen wird, oder es muß ihm von vornherein ein bestimmtes Ziel und eine bestimmte Einheit aller seiner Momente (bei Fichte das vollständige Bewußtseyn als Wissen des Ich von den Gegenständen und von sich selbst) *vorausgesetzt* werden. —

§. 45. Die verschiedenen Formen, in denen F. immer wieder von neuem seyn System oder wenigstens dessen Grundidee darstellte, und die wir nun näher zu betrachten haben, sind eben so viele Versuche, jene Grundmängel zu heben, die Untiefe des Nihilismus zu umgehen, und seine Philosophie dem gemeinen Bewußtseyn näher zu rücken.

Anfänglich ist er rücksichtslos idealistisch. In der ersten Darstellung des Systems, der Grundlage der gesammten W. L. geht er bekanntlich von den drei Grundsätzen aus: 1) das Ich setzt sich selbst; 2) das Ich setzt sich selbst ein Nicht-Ich entgegen; 3) das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich und umgekehrt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, d. h. das Ich setzt sich selbst und das Nicht-Ich als gegenseitiges Sich-bestimmen und Bestimmtwerden. Das durch das Nicht-Ich *bestimmte* Ich ist das *theoretische*, erkennende; das das Nicht-Ich *bestimmende* Ich dagegen das *praktische*, handelnde; das Ich an sich, was im theoretischen und praktischen Ich die Ichheit selbst ausmacht, das schlechthin sich setzende, nennt F. das *reine* oder *absolute* Ich. Aus diesen drei Grundsätzen sucht er dann zunächst im theoretischen Theile der W. L. die Kategorien als eben so viele besondere Gesetze oder nothwendige Handlungsweisen, in welche die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit jenes Setzens (jenes Urhandelns des Ich) sich spaltet, und nach denen das Ich das Nicht-Ich und sein Verhältniß zu ihm denken muß, abzuleiten. Von da geht er über zur Deduction der Vorstellung, und schließt mit der Ableitung von Zeit und Raum und des Mannichfaltigen der Anschauung (des objektiv Vorgestellten oder der s. g. äußern Welt), d. h. er setzt, wie er selbst sagt, den Leser gerade auf demjenigen Punkte ab, wo ihn Kant aufnimmt. —

Um die Fichtesche Speculation zu verstehen, ist vor allen Dingen nothwendig, jene drei Grundsätze in ihrem wahren Sinne und in ihrer Einheit als nothwendige Momente Eines absolut ersten Grundsatzes zu fassen. Die Art und Weise, wie Fichte sie

einführt oder durch eine Art von Induction das gemeine Bewußtseyn darauf hinleitet, ist charakteristisch. Der absolut erste Grundsatz, der diejenige Thathandlung ausdrückt, die allem Bewußtseyn zu Grunde liegt und es allein möglich macht, soll zwar nicht bewiesen, — aber durch abstrahirende Reflexion soll erkannt werden können, daß man diese Thathandlung als Grundlage alles Bewußtseyns nothwendig denken müsse. Die abstrahirende Reflexion geht nämlich von irgend einem Satze aus, von dem anzunehmen ist, daß ihn Jeder zugeben wird. So wie dieser Satz zugestanden wird, so soll sich aus der Reflexion ergeben, daß damit zugleich jene Thathandlung, welche die W. L. zu Grunde legen will, zugestanden sey. Die Reflexion wählt den Satz A = A; mit ihm soll zugleich der erste jener Grundsätze: Ich = Ich, d. h. Ich bin, Ich setzt sich selbst, unmittelbar gedacht werden müssen. Allein sogleich die Bedeutung, in welcher die Fichtesche Reflexion jenen Satz faßt, ist offenbar unrichtig oder wenigstens falsch ausgedrückt. A = A heißt nicht, wie F. will: wenn A gesetzt ist, so ist es; — denn daß Seyn und Gesetztseyn dasselbe sey, ist nicht erwiesen; — es kann vielmehr nur heißen: wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. Dies aber ist eine leere Tautologie, die an sich gar keinen Sinn hat, und deren Form offenbar falsch ist, da in einem bedingten Satze die Bedingung als verschieden von dem Bedingten muß gedacht werden können. A = A drückt in Wahrheit nur das logische Gesetz aus, daß ich nichts zu denken vermag, ohne es auf sich selbst zu beziehen, ohne es als identisch mit sich selbst, als Dieses und kein Andres vor meinem Bewußtseyn festzuhalten. Eben so bedeutet der Satz: — A nicht = A, mit welchem Fichtes zweiter Grundsatz: das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen, implicite zugestanden seyn soll, nicht, wie F. will: wenn das Gegentheil von A gesetzt ist, so ist es gesetzt. Er ist vielmehr nur die negative Form, die Kehrseite des ersten Satzes, und drückt das gleiche Denkgesetz negativ aus: Ich kann Etwas nur denken, sofern und indem ich es von einem Andern unterscheide. Die Beziehung von Etwas auf es selbst, seine Identität mit sich, worin ich es als Dieses und kein Andres fasse, ist zugleich Unterscheidung desselben von Anderem, und umgekehrt. —

Doch lassen wir die Induction oder vielmehr Introduction, auf die F. selbst keinen Werth gelegt haben will. F. meint ohne-

hin im Grunde daſſelbe. Denn des Ausdrucks «Setzen» bedient er ſich nur, um von vornherein anzudeuten, daß alles Gedachte nur Produkt der Denkthätigkeit (der Intelligenz) iſt. Setzen heißt ihm nichts andres als Denken überhaupt; und ſeine Meinung iſt nur: ſoll A gedacht werden, ſo muß es *als A*, d. h. in unmittelbarer Beziehung auf es ſelbſt, gedacht werden. Dieſe Beziehung iſt die Grundbedingung alles Denkens, ohne die nichts gedacht werden kann. Dies Beziehen iſt nun aber eine Handlung des Denkens ſelbſt. Sie iſt mithin als jene Grundbedingung alles Denkens die Urhandlung (die F. als *nothwendige* mit dem Namen *Thathandlung* bezeichnet), die in allen Denkakten immanent iſt, allen zu Grunde liegt. Etwas auf es ſelbſt beziehen, von Etwas ausgehen um unmittelbar auf daſſelbe zurückzukommen, iſt nun aber offenbar ein *in ſich zurückkehrendes* Handeln. Das Denken iſt mithin *in* jener Urhandlung und *als* jene Urhandlung ein auf ſich ſelbſt gehendes Handeln; und eben dies iſt es, was F. mit dem Satze: Ich ſetzt ſich ſelbſt, ſagen will. —

Damit haben wir nun zugleich die Grundbedeutung des Fichteſchen reinen Ich gewonnen. In ſpäteren Schriften bezeichnet er ſelbſt das Ich als die Intelligenz überhaupt, als die Vernunft, als das Denken, ſofern es nothwendig *ſich* denkt. Er fordert auf, Ich und nichts andres als Ich zu denken, und zuzuſehen, wie man das mache; da werde ſich finden, daß in dieſem Denken die Denkthätigkeit als Intelligenz in ſich ſelbſt zurückgehe, ſich ſelbſt zu ihrem Gegenſtande mache, daß darin alſo Subjekt und Objekt, das Denkende und das Gedachte, als daſſelbe ſich erfaſſe, d. h. daß der weſentliche Charakter des *reinen* Ich, abgeſehen von allen zufälligen Beſtimmungen der Perſönlichkeit (des *empiriſch* gegebenen Ich), dieſes Zuſammenfallen des Denken und Gedachten, die Beziehung des Subjekts auf ſich ſelbſt als Objekt, oder die Subjekt-Objektivität des Denkens überhaupt ſey. Denken aber ſey Thätigkeit, Handeln überhaupt, das Ich als Sich-denkendes mithin ein auf ſich ſelbſt gehendes, in ſich zurückkehrendes Handeln (Sonnenkl. Ber. S. 90 f. D. Beſtimmung des Menſchen. S. 129 ff. Philoſ. Journ. Bd. V, S. 327 f. Bd. VII, S. 3 f.). Der Begriff eines in ſich zurückkehrenden Denkens und der Begriff des Ich decken ſich mithin gegenſeitig: das Ich iſt das Sich-ſelbſt-ſetzende und das Sichſelbſtſetzende iſt das Ich, und nichts weiter (Philoſ. Journ. V, 331. VII, 4.). Denn das Sichſetzen iſt

eben nur Thätigkeit, Reflexion in sich selbst, ein Akt der in sich zurückgehenden Thätigkeit überhaupt (Grundl. d. ges. W. L. S. 61. 286. 298. 392. Naturr. S. 1.).

Das Ich oder besser die Ichheit ist sonach die Intelligenz in jener absolut ersten Urhandlung und *als* diese Urhandlung selbst, die zugleich die Grundbedingung aller übrigen Denkakte seyn, und aus der alle übrigen, alles objektive (empirische) Wissen, alles Bewußtseyn und dessen Thatsachen abgeleitet werden sollen.

Es fragt sich mithin zuvörderst, ob und wie aus diesem absolut ersten Grundsatze jener zweite Grundsatz: das Ich setzt sich selbst ein Nicht-ich entgegen, abgeleitet werden kann. In der Grundl. d. ges. W. L. wird dieser 2te Grundsatz, wie bemerkt, eingeführt durch eine Reflexion auf den als zugestanden angenommenen Satz: non A nicht = A. Die Reflexion zeigt, daß damit zugleich ein *Entgegensetzen überhaupt* als Handlung des Ich zugestanden sey oder nothwendig gedacht werden müsse. Dem Setzen des Ich, das nothwendig ein Sichsetzen ist, tritt sonach ein Entgegensetzen zur Seite, das nur ein Sichentgegensetzen eines Andern als Ich, eines Nicht-Ich seyn kann. Aber dieser zweite Grundsatz tritt hier dem ersten eben nur *zur Seite*; es ist keineswegs gezeigt, daß aus dem Sichsetzen des Ich zugleich ein Entgegensetzen des Nicht-Ich *folge*, *nothwendig* mit ihm verknüpft sey oder an dasselbe sich «anfüge.» Diesen Mangel hebt indessen F. bereits in den weiteren Erörterungen desselben Werkes. Hier wie in späteren Schriften zeigt er, daß, *wenn ein Bewußtseyn seyn solle*, nothwendig von dem Akte des Setzens weiter auf den Akt des Entgegensetzens *geschlossen* werden müsse: die principiell geforderte Einheit und Einzigkeit des absolut ersten Grundsatzes ist also insofern gerettet, als aus dem Urakte des Setzens *zusammen* mit der Voraussetzung, daß ein Bewußtseyn seyn solle, die Nothwendigkeit des Entgegensetzens unmittelbar *folgt*. Oder wie er selbst sagt: «durch den Akt der in sich zurückgehenden Thätigkeit und nur durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln vorhergeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst. Dies Zurückgehen in sich selbst ist nun aber kein Begreifen; es ist auch kein Bewußtseyn, nicht einmal ein Selbstbewußtseyn; und eben darum, weil dadurch noch *kein* Bewußtseyn zu Stande kommt, wird fortgeschlossen auf einen andern Akt, wodurch ein Nicht-Ich

für uns entsteht. Das Ich wird durch den ersten Akt nur in die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns und damit alles übrigen Bewußtseyns gesetzt; der Akt selbst ist an sich eine bloße Anschauung, und das Anschauen seiner selbst im Vollziehen dieses Aktes, wodurch für den Philosophen das Ich entsteht (worin er der Entstehung des Ichs zusieht) ist die intellektuelle Anschauung (Philos. Journ. V, 328 f. 334.).

Die nähere Ausführung, die F. dieser späteren Erklärung schon in der Grundl. d. ges. W. L., den Inhalt des ersten Theils derselben resumirend, gegeben hat, bildet den Kern des theoretischen Theils der Fichteschen Speculation, und entscheidet über den Charakter derselben in ihrer ersten Gestalt. Das Ich, sagt er, setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Thätigkeit in sich zurückgehend. Die Richtung derselben ist mithin lediglich centripetal. Läge nun aber im Wesen des Ichs nichts weiter als diese constitutive Thätigkeit, so wäre es, was für uns jeder Körper ist. Wir schreiben dem Körper auch eine innere durch sein bloßes Seyn gesetzte Kraft zu; aber wenn wir nur transscendental und nicht etwa transscendent philosophiren, nehmen wir zugleich an, daß durch uns gesetzt werde, daß sie durch das bloße Seyn des Körpers (für uns) gesetzt sey, nicht aber, daß durch und für den Körper selbst gesetzt werde, daß sie gesetzt sey; und darum ist der Körper für uns leblos und seelenlos und kein Ich. Das Ich dagegen soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen, es soll sich setzen als durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Princip des Lebens und des Bewußtseyns lediglich in sich selbst haben. Demnach muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Princip in sich haben, über sich selbst zu reflektiren; und so haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils inwiefern es reflektirend ist, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centripetal; theils inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektirt wird, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centrifugal, und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinaus. Demnach sind centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit beide auf die gleiche Weise im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins und eben dasselbe, und sind blos in fofern unterschieden, inwiefern über sie als unterschiedene reflektirt wird. Allein eben diese Refle-

rion ist nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf jene bezogen werden können oder das auf sie bezogen werden kann; ohne das würden beide Richtungen zusammenfallen und nur Eine und dieselbe Richtung seyn. Dann aber wäre aus dem Vorausgesetzten auch kein Bewußtseyn abzuleiten, das nur möglich ist, sobald sich die beiden angenommenen Richtungen unterscheiden lassen. Die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich muß mithin in irgend einem Punkte angestoßen und in sich selbst zurückgetrieben werden. Daß dies geschehe als Faktum läßt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten; aber es läßt allerdings sich darthun, daß es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewußtseyn möglich seyn soll. Denn nun erst, da die nach der Forderung des absoluten Ich in's Unendliche hinausgehende (und insofern centrifugale) Thätigkeit durch den Anstoß reflektirt und damit centripetal wird, ist durch Beziehung auf jene ursprüngliche Forderung die Unterscheidung möglich, weil nun in der Reflexion eine jener Forderung gemäße centrifugale und eine ihr widerstreitende centripetale Richtung angetroffen wird. — Zugleich wird dadurch klar, warum diese zweite Richtung als etwas Fremdartiges betrachtet und aus einem dem Princip des Ich entgegengesetzten Principe hergeleitet wird; es ist der Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im Ich selbst aufgefunden worden. Das Ich setzt zunächst zwar sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen und allem äußern Eindrucke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen als durch sich selbst gesetzt, und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, so zu sagen, der Einwirkung von außen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm seyn könnte, was nicht durch dasselbe gesetzt sey. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich: ohne die erstere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden seyn, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt seyn, das Ich würde sich nicht setzen können als eingeschränkt» (Grundl. ꝛc. S. 257—263. Vgl. Philos. Journ. V, 326 f.). —

Sonach, fährt F. fort, ist das Princip des Lebens und Bewußtseyns, der Grund seiner Möglichkeit allerdings im Ich enthalten; aber dadurch entsteht noch kein wirkliches, noch kein empi-

riſches Leben in der Zeit. Soll ein ſolches wirkliches Leben möglich ſeyn, ſo bedarf es dazu noch eines beſondern Anſtoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich iſt mithin eine urſprüngliche Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und irgend einem Etwas außer demſelben, von welchem ſich nichts weiter ſagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengeſetzt ſeyn muß. In dieſer Wechſelwirkung wird in das Ich nichts Fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm ſich entwickelt, entwickelt ſich lediglich aus ihm ſelbſt nach ſeinen eignen Geſetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengeſetzte blos in Bewegung geſetzt, um zu handeln, und ohne ein ſolches erſtes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und da ſeine Exiſtenz blos im Handeln beſteht, auch nicht exiſtirt haben. Das Ich iſt demnach abhängig ſeinem Daſeyn nach, aber es iſt ſchlechthin unabhängig in den Beſtimmungen dieſes ſeines Daſeyns. — Mithin, ſchließt F., iſt die W. L. realiſtiſch. Sie zeigt, daß das Bewußtſeyn endlicher Naturen ſich ſchlechthin nicht erklären laſſe, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandene, ihnen völlig entgegengeſetzte Kraft annimmt, von der dieſelben ihrem empiriſchen Daſeyn nach abhängig ſind. Aber ſie vergißt zugleich nicht, daß ſie auch in dieſer Erklärung ſich nach ihren eignen Geſetzen richte, und ſo wie ſie hierauf reflektirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich Abhängiges, inſofern es für das Ich (im Begriffe davon) da ſeyn ſoll. Allein für die Möglichkeit dieſer neuen Erklärung jener erſten Erklärung wird ja abermals ſchon das wirkliche Bewußtſeyn, und für deſſen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgeſetzt; und wenn jetzt gleich dasjenige, was für's erſte als ein Unabhängiges geſetzt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, ſo iſt doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben, ſondern nur weiter hinausgeſetzt, und ſo könnte man in's Unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daß daſſelbe je aufgehoben würde. Alles iſt mithin ſeiner Idealität nach abhängig vom Ich, ſeiner Realität nach iſt dagegen das Ich ſelbſt abhängig; aber es iſt nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu ſeyn; folglich iſt in ihm Ideal- und Realgrund Eins und eben daſſelbe, und jene Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich iſt zugleich eine Wechſelwirkung des Ich mit ſich ſelber. Dies, daß der endliche

Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur *für ihn* da sey (ein nothwendiges Noumenon sey), ist derjenige Zirkel, den er in's Unendliche erweitern, aus dem er aber nie herausgehen kann, und der eigentlich dasjenige ist, das uns begränzt und zu endlichen Wesen macht (Ebd. S. 265—269.). —

Hiernach scheint es, als sey der Vorwurf des abstrakten subjektiven Idealismus, der dem Fichteschen Systeme in seiner ersten Gestalt allgemein gemacht worden und noch gemacht wird, im Wesentlichen unbegründet. F. erscheint um kein Haar breit idealistischer als Kant. Auch er nimmt das Kantische Ding an sich an, und setzt es nur nicht ohne weiteres voraus, sondern sucht zu zeigen, daß es als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseyns angenommen werden müsse, und daß eben deshalb die Realität desselben für das Ich zugleich ideal sey. Und in der That thut man Fichten Unrecht, wenn man verkennt, daß er von Anfang an darauf ausging, die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Ideellen und Reellen darzuthun, und daß mithin die Idee, die nachmals Schelling seiner danach benannten Identitätsphilosophie zu Grunde legte, von Anfang an die seinige war. In der That ging er, wie auch sogleich oben bemerkt worden, von der Kantischen Idee einer Vermittelung des Idealismus und Realismus aus und suchte nur dieselbe auf ihre letzte Wurzel zurückzuführen. Allein indem er jene Identität in und vermittelst der abstrahirenden *Reflexion* gewinnen zu können vermeinte, und mit der Voraussetzung anhub, daß das reine Ich oder die Intelligenz Alles, was *für* sie seyn solle, auch schlechthin *durch* sich selbst setze (producire), so geschah es ihm nothwendig, daß sich ihm das Objektive immer wieder in ein *bloßes Moment* des Subjektiven, das Reelle in ein *bloßes Moment* des Ideellen auflöste. Daher bleibt er denn bei dem Resultate, daß Alles seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in seiner Realität dagegen das Ich selbst abhängig sey von einem ihm entgegengesetzten Nicht-Ich, nicht stehen. Er reflektirt sofort darauf, daß diese Abhängigkeit des Ich und damit die Existenz des Nicht-Ich doch *für* das Ich (von ihm gewußt, erkannt) seyn müsse. Damit aber ist sie ihm dann auch *durch* das Ich gesetzt, und er fügt daher sogleich hinzu: «Das Ich kann sich setzen als beschränkt

durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektirt, daß es jenes beſchränkende Nicht-Ich doch ſelbſt ſetzt; es kann ſich aber auch ſetzen als beſchränkend das Nicht-Ich, indem es eben darauf reflektirt» (Ebd. S. 268.). Er macht ſich dann zwar wiederum den Einwurf: «Wenn nach obigen Geſetzen das Ich ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit ſetzt als Erklärungsgrund ſeiner eignen Begränztheit, mithin daſſelbe in ſich aufnimmt, ſo ſetzt es doch wohl dieſes Nicht-Ich ſelbſt als ein begränztes? Dieſes Objekt ſey = A. Nun iſt die Thätigkeit des Ich im Setzen dieſes A nothwendig ſelbſt begränzt, weil ſie auf ein begränztes Objekt geht. Aber das Ich kann ſich ſelbſt nie, mithin auch nicht im angezeigten Falle begränzen; folglich muß es, indem es A, das in daſſelbe aufgenommen wird, begränzt, ſelbſt begränzt ſeyn durch ein von ihm noch völlig unabhängiges B, das noch nicht in daſſelbe aufgenommen iſt.» — Allein er ſchlägt ſogleich dieſen Einwand zu Gunſten des Idealismus nieder, indem er erwidert: «Wir geſtehen dies Alles zu: erinnern aber, daß auch dieſes B wieder in das Ich aufgenommen werden kann, welches der Gegner zugiebt, aber von ſeiner Seite erinnert, daß für die Möglichkeit, es aufzunehmen, das Ich abermals durch ein unabhängiges C begränzt ſeyn muß: und ſo in's Unendliche fort. Das Reſultat dieſer Unterſuchung würde ſeyn, daß wir unſerm Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem nicht für das Streben des Ich eine unabhängige Realität außer dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieſes unabhängige Nicht-Ich vorgeſtellt, und auf dieſe Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte. Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unſers Gegners oder ſein Ding an ſich, das durch jene Argumentation erwieſen werden ſollte? Offenbar nirgends und allenthalben zugleich. Es iſt nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, ſobald man es auffaſſen will. Das Ding an ſich iſt Etwas für das Ich und folglich im Ich, das doch nicht im Ich ſeyn ſoll: alſo etwas Widerſprechendes, das aber dennoch als Gegenſtand einer nothwendigen Idee allem unſeren Philoſophiren zum Grunde gelegt werden muß, und von jeher allem Philoſophiren wie allen Handlungen des menſchlichen Geiſtes zu Grunde gelegen hat.» — Anſtatt nun aber jenen Widerſpruch zu löſen, fordert F. vielmehr, ihn feſtzuhalten, auf die beiden entgegengeſetzten Beſtimmungen jener

Idee zugleich zu reflektiren, und zwischen ihnen gleichsam mitten inne zu schweben. Dies sey das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft, die allen Menschen zu Theil geworden, — denn ohne sie hätten wir keine einzige Vorstellung, — von der die ganze Thätigkeit des menschlichen Geistes ausgehe, und die insbesondere die Basis der W. L. sey, von welcher alle Grundideen derselben hervorgebracht würden (Ebd. S. 270 f. 273.).

Die schaffende Einbildungskraft ist es daher denn auch, die nicht blos zwischen jenen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt, sondern das Ding an sich als Gegenstand einer nothwendigen Idee und diese Idee selbst erzeugt. Für den Philosophen ist und bleibt das reine Ich reine, absolute Thätigkeit, und da nur Thätigkeit Realität ist, alle Realität, das Nicht-Ich mithin nicht blos für das Ich, sondern auch durch das Ich gesetzt (S. 282.). «Das Seyn, das der Philosoph ableitet, ist kein Seyn an sich im Sinne des Realismus. Was er vor sich hat, ist vielmehr nur ein nach Gesetzen Handelndes, und was er aufstellt, ist die Reihe nothwendiger Handlungen dieses Handelnden. Unter diesen Handlungen kommt auch Eine vor, welche dem Handelnden selbst als ein Seyn erscheint, und nach aufzuweisenden Gesetzen so erscheinen muß; dem Philosophen dagegen, der von einem höheren Gesichtspunkte zusieht, ist und bleibt es ein Handeln; ein Seyn ist es lediglich für das beobachtete Ich: dieses denkt realistisch, der Philosoph idealistisch» (Philos. Journ. Bd. VI, S. 12). Indessen, fügt F. an einer andern Stelle hinzu, der Philosoph erklärt nur in seinem Namen: Alles was für das Ich ist, ist zugleich durch das Ich, d. h. der idealistische Standpunkt ist nur der rein speculative, der realistische dagegen der des Lebens und der Wissenschaft. Der letztere ist nur von dem ersteren aus begreiflich; außerdem hat der Realismus zwar Grund, denn er nöthigt sich uns durch unsere eigne Natur auf, aber er hat keinen bekannten und verständlichen Grund. Eben darum ist der erstere nur dazu da, um den letzteren begreiflich zu machen; der Idealismus kann nie Denkart seyn, sondern ist nur Speculation» (Ebd. Bd. V, S. 320 ff. Vgl. Sonnenkl. Ber. S. 183.). —

So erklärt es sich denn, wie F. einerseits selbst höchst treffend sagen konnte: der theoretische Theil der W. L. sey allerdings systematischer Spinozismus, nur daß eines Jeden Ich selbst die einzige

höchſte Subſtanz ſey (Grundl. d. geſ. W. L. S. 44.), — und wie er andrerſeits doch gegen den Vorwurf des einſeitigen Idealismus ſo entſchieden proteſtiren konnte. Er erkennt allerdings den Realismus als nothwendige Denkart an; aber er erklärt dieſe Denkart rein idealiſtiſch aus der nothwendigen Thätigkeit der Intelligenz, für eine nothwendige Handlung des Ich. Ein äußeres, vom Ich unabhängiges Seyn, muß nach ihm allerdings gedacht werden, aber eben weil es gedacht werden muß und nur inſofern von ihm die Rede ſeyn kann, iſt es auch nur ein nothwendiger Gedanke, und da alle Gedanken vom Denken ſelbſt erzeugt werden, nur ein Produkt des Denkens. Das Ich kann allerdings nicht ohne das Nicht-Ich zum Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn kommen; aber eben indem dies der Philoſoph aus dem reinen Ich vermittelſt der ſchaffenden Einbildungskraft darthut, ſo erweiſt ſich damit, daß das Nicht-Ich nur nothwendig von dem Ich geſetzt werden müſſe, dies Setzen eine nothwendige Handlung des Ich ſey. Das Denken und die immanente Denknothwendigkeit fordert alſo zwar, daß ein äußeres, vom Ich unabhängiges Seyn gedacht werde; aber die Reflexion hebt dieſen Gedanken wieder auf, indem ſie behauptet, daß weil ein ſolches Seyn eben gedacht werden müſſe, und als dargethane Bedingung des Bewußtſeyns in letzterem ſelbſt aufgenommen ſey, es auch ſelbſt nichts andres, als ein nothwendiger Gedanke ſey. Und da F. von Anfang an nicht das Denken und die immanente Denknothwendigkeit ſelbſt, ſondern die Reflexion darauf zum Principe ſeiner Speculation gemacht hat, ſo bemerkt er nicht, daß jene Reflexion diametral der immanenten Denknothwendigkeit widerſpricht, und da ſie an ſich ſelbſt keineswegs nothwendig iſt, in dieſem Widerſpruche völlig willkührlich erſcheint. Denn ſie behauptet, daß das äußere Seyn nur ein nothwendiger Gedanke ſey und als ſolcher gedacht werden müſſe, während die Denknothwendigkeit darthut, daß daſſelbe nicht blos als ein nothwendiger Gedanke, ſondern als ein vom Denken Unabhängiges, außer und ohne daſſelbe Seyendes zu denken ſey. Anſtatt den Widerſpruch, der hierin liegt, durch den Nachweis zu löſen, daß auch der Gedanke jenes Seyns als Gedanke, wie überhaupt alles objektive Wiſſen, nicht blos durch das menſchliche Denken ſelbſt, ſondern nur von ihm zuſammen mit der Wirkſamkeit des äußern Seyns erzeugt werde, daß alſo jede objektive Vorſtellung das Produkt

zweier zu demſelben Ziele hinwirkender Thätigkeiten ſey, ſchlägt ſich F. auf die Seite der Reflexion und behauptet, der Widerſpruch ſey eben ſelbſt eine nothwendige Handlung des Ich, ein nicht zu hebendes Schweben der ſchaffenden Einbildungskraft zwiſchen den beiden ſich widerſprechenden Beſtimmungen. — Ja obwohl er einſieht, daß, indem die Reflexion das Ding an ſich in einen bloßen Gedanken auflöſt, der aber, um gedacht zu werden und zum Bewußtſeyn kommen zu können, wieder das Ding an ſich vorausſetzt, die Reflexion ſelbſt in einen regressus in infinitum ſich verliert, welcher im Grunde nur eine endloſe Wiederholung derſelben Sache iſt, und mithin die Nichtigkeit der Reflexion auf's Evidenteſte darthut; ſo ſoll doch in dieſen regressus nicht die Reflexion, ſondern das Ding an ſich untergehen, und zu einem bloßen Momente des alleinthätigen Ichs ſich aufheben.

F. erkennt ſonach allerdings den Realismus an, er erklärt ihn, er beſtimmt ihm ſeine Stellung und ſein Verhältniß zum Idealismus, und hat inſofern allerdings auch eine Vermittelung des Idealismus und Realismus gewonnen; aber nur dadurch, daß er der realiſtiſchen Anſichtsweiſe alle Realität nimmt, und ſie als eine zwar nothwendige, aber nichts deſtoweniger bloße Anſicht dem Idealismus unterordnet. Der Idealismus bleibt zuletzt doch als die eigentliche, als die philoſophiſche Wahrheit allein ſtehen, und die Vermittelung iſt mithin im Grunde keine.

Mit dieſem bloßen Scheine einer Vermittelung ſchließt der theoretiſche Theil des Fichteſchen Syſtems ſeiner erſten Geſtalt nach ab. Zu einer höheren Bedeutung gelangt allerdings der Realismus im praktiſchen Theile, deſſen Mittelpunkt das Syſtem der Sittenlehre iſt. Während dort das Ding an ſich, die Objektivität, die Außenwelt nur ein von der Intelligenz ſelbſt nothwendig Geſetztes, Gedachtes iſt, erſcheint es hier als die nothwendige Bedingung alles ſittlichen Handelns, und damit des praktiſchen Ichs und der Sittenlehre ſelbſt. F. unterſcheidet daher ausdrücklich zwiſchen dem Seyn in der theoretiſchen und dem Seyn in der praktiſchen Philoſophie. «Alles Seyn, ſagt er, bedeutet eine Beſchränktheit der freien Thätigkeit (des Ich). Nun wird dieſe Thätigkeit entweder betrachtet als die der bloßen Intelligenz; und was geſetzt wird als nur dieſe Thätigkeit beſchränkend, dem kommt lediglich ein ideales Seyn zu, bloße Objektivität in Beziehung auf das Bewußtſeyn, die in jeder Vorſtellung iſt. — —

Oder die freie Thätigkeit wird betrachtet als wirkend, Causalität habend; dann kommt dem sie Beschränkenden reelle Existenz zu, — die wirkliche Welt» (Philos. Journ. VI, 7.). Ja die praktische Philosophie soll die Grundvoraussetzung der theoretischen, die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung des Ichs als reiner, in sich selbst zurückgehender Thätigkeit und die Gewißheit dieser absoluten Selbstthätigkeit, erst näher begründen. «Die Aufgabe, jene Anschauung ihrer Möglichkeit nach zu erklären und aus dem Systeme der gesammten Vernunft gegen den Verdacht der Trüglichkeit zu vertheidigen, den Glauben an ihre Realität, von dem der transscendentale Idealismus der W. L. ausgeht, durch etwas noch Höheres zu bewähren, — diese Aufgabe kann nur gelöst werden durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts Anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut-Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewußtseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel ein unmittelbares Bewußtseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit gegründet: ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise thätig seyn soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als thätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig als selbstthätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingredienz der reellen Wirksamkeit meiner selbst in einem Bewußtseyn, das außerdem nur das Bewußtseyn einer Folge meiner Vorstellungen seyn würde» (Ebd. V, 339 f. Grundl. d. ges. W. L. S. 45.). — Also nicht nur die reelle Wirksamkeit des Ich und eine reelle Objektivität im Gegensatze zu jener blos ideellen, sondern auch das Ich selbst als jene reine, absolute Selbstthätigkeit, von der die theoretische Philosophie ausging, soll in der praktischen erst ihre letzte und höchste Begründung erhalten. Wir müssen daher nothwendig die Grundlagen des Fichteschen Systems der Sittenlehre noch etwas näher in Betracht ziehen.

Das Verfahren ist im Allgemeinen dasselbe. F. beginnt mit einer Thatsache des Bewußtseyns, aber nicht um bei ihr stehen zu bleiben und auf ihr zu fußen, sondern vielmehr, um sofort von

ihr abzusehen, und sie aus dem absoluten Principe erst abzuleiten, und in ihrer Nothwendigkeit darzuthun. «Es wird behauptet, daß im Gemüthe des Menschen sich eine Zunöthigung äußere, Einiges ganz unabhängig von äußern Zwecken zu thun, schlechthin und blos damit es geschehe, und Einiges eben so unabhängig von äußern Zwecken zu unterlassen, blos und lediglich damit es unterbleibe. Man nennt diese Beschaffenheit des Menschen, inwiefern sich nothwendig eine solche Zunöthigung in ihm äußert, so gewiß er ein Mensch ist, die moralische oder sittliche Natur desselben überhaupt. Die gewöhnliche Erkenntniß findet jene Nöthigung durch Selbstbeobachtung in sich als Thatsache des Bewußtseyns, und begnügt sich dabei. Die Wissenschaft dagegen forscht nach den Gründen der moralischen Natur oder des sittlichen Princips im Menschen. Nun ist das Einzige, was alle Fragen nach einem höheren Grunde schlechthin ausschließt, die Ichheit in uns oder unsere vernünftige Natur. Alles Uebrige, das entweder in uns ist, wie jene Nöthigung, oder für uns wie die Welt, die wir außer uns annehmen, ist nur in uns und für uns, weil wir jenes sind. Die bestimmte Einsicht in die Weise, wie Etwas in uns oder für uns mit jener Vernünftigkeit zusammenhänge und aus ihr nothwendig folge, ist wissenschaftliche Erkenntniß der Gründe dieses Etwas, und die Darlegung dieser Gründe, da durch sie etwas von den höchsten absoluten Principe abgeleitet wird, ist Deduction. Was wir in der Deduction durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken, — auch jene Ichheit ist nur gedacht, das, als was Ich mich nothwendig denken muß; — und was unabhängig von allen Schlüssen als ein Erstes, Unmittelbares in uns ist, ist auch ein Denken. Der Unterschied ist blos der, daß wir uns bei letzterem der Gründe desselben nicht bewußt sind, sondern es sich uns mit unmittelbarer Nothwendigkeit aufdrängt, und dadurch das Prädicat der Realität, der Wahrnehmbarkeit erhält, dagegen das Erstere in einer Reihe von Gründen liegt, deren wir uns bewußt werden. Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns unbekannt bleibt, zu entdecken» (Syst d. Sittenl. ꝛc. 1798. S. 1 f. 7.).

Hiernach, fährt F. fort, ist die nächste Aufgabe, Sich selbst blos als Sich selbst, d. h. abgesondert von Allem, was nicht wir selbst ist, zu denken. Diese Aufgabe wird gelöst 1) durch den Satz:

Ich finde mich ſelbſt als mich ſelbſt nur wollend. Der Beweis dieſes Satzes gründet ſich zunächſt auf den Begriff des Ich als des Sich-denkenden, das mit dem Gedachten unmittelbar Eins iſt, deſſen Entſtehung und Bedeutung Jeder in ſich ſelbſt finden muß, indem er ſein Sichdenken und ſein Verfahren dabei in ſich anſchaut; demnächſt auf die Nothwendigkeit der urſprünglichen Entgegengeſetztheit eines Subjektiven und Objektiven im Bewußtſeyn, die ebenfalls Jeder in der innern Selbſtanſchauung ſeines Verfahrens finden muß; endlich auf den Charakter des urſprünglich Objektiven, daß es etwas vom Denken unabhängig Vorhandenes, alſo etwas Reelles, für ſich und durch ſich Beſtehendes ſeyn ſoll, — wovon man ſich ebenfalls durch innere Anſchauung überzeugen muß. Aber 2) das Wollen, — deſſen Begriff keiner Realerklärung fähig, mithin vorauszuſetzen und der Selbſtanſchauung eines Jeden zu überlaſſen iſt, — iſt nur unter Vorausſetzung eines vom Ich Verſchiedenen, eines außer dem Ich Wirklichen, denkbar: dies liegt unmittelbar im Begriff des Wollens, wie die Selbſtanſchauung zeigt. Mithin 3) muß ich, um mein wahres Weſen zu finden, jenes Fremdartige im Wollen wegdenken. Was dann übrig bleibt, iſt mein reines Seyn. Dies Uebrigbleibende iſt nun aber das Wollen als ein Abſolutes und Erſtes, das ſchlechthin nicht aus dem Einfluſſe eines Etwas außer dem Ich, ſondern lediglich aus dem Ich ſelbſt zu erklären iſt. Das Ich, ſofern es der Grund eines ſolchen abſoluten Wollens iſt, iſt damit abſolute Tendenz zum Abſoluten, abſolute Unbeſtimmbarkeit durch irgend Etwas außer ihm, Tendenz, ſich ſelbſt abſolut zu beſtimmen ohne allen äußern Antrieb, — d. h. der weſentliche Charakter des Ich, wodurch es ſich von Allem, was außer ihm iſt, unterſcheidet, beſteht in einer Tendenz zur Selbſtthätigkeit um der Selbſtthätigkeit willen, und dieſe Tendenz iſt es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für ſich ohne alle Beziehung auf Etwas außer ihm gedacht wird (Ebd. S. 8 ff. 16 f. 23.). Das iſt nun das Ich, ſofern es lediglich objektiv (als ein gegebenes, gefundenes) gedacht wird. Allein das Ich, wie die Grundl. d. geſ. W. L. gezeigt hat, iſt etwas nur inſofern, wiefern es ſich ſelbſt als daſſelbe ſetzt (anſchaut und denkt), und es iſt nichts als was es ſich nicht ſetzt. Es giebt mithin ſicher ein Bewußtſeyn der beſchriebenen Tendenz. Das Ich hat das abſolute Vermögen der Anſchauung, denn eben dadurch wird es Ich. Dieſes Vermögen kann nicht weiter abgeleitet

werden und bedarf deſſen nicht: ſo wie ein Ich geſetzt iſt, iſt dies Vermögen geſetzt; das Ich ſchaut ſich an, ſchlechthin weil es ſich anſchaut. Dies iſt Faktum. Das Anſchauende, welches eben dadurch zum Intelligenten wird, ſetzt jene Tendenz zur abſoluten Thätigkeit als identiſch mit ſich, dem intelligenten. Jene Abſolutheit des reellen Handelns wird ſonach hierdurch Weſen einer Intelligenz und kommt unter die Botmäßigkeit des Begriffs, und dadurch erſt wird ſie eigentliche Freiheit, Abſolutheit der Abſolutheit, abſolutes Vermögen, ſich ſelbſt abſolut zu machen. Durch das Bewußtſeyn ſeiner Abſolutheit ſtellt das Ich ſich erſt hin als Selbſtändiges; es reißt ſich als abſolute Kraft mit Bewußtſeyn los von ſich ſelbſt, vom Ich als gegebenem Abſoluten ohne Kraft und Bewußtſeyn. Das vernünftige Weſen, als ſolches betrachtet, iſt mithin abſolut, ſelbſtſtändig, ſchlechthin der Grund ſeiner ſelbſt. Es iſt urſprünglich, d. h. ohne ſein Zuthun, ſchlechthin nichts: was es werden ſoll, dazu muß es ſich ſelbſt machen durch ſein eignes Thun. Dieſer Satz wird nicht bewieſen und iſt keines Beweiſes fähig: es wird jedem vernünftigen Weſen ſchlechthin angemuthet, ſich ſelbſt ſo zu finden und anzunehmen. Indem ich mich nun aber in dieſer Freiheit, Selbſtſtändigkeit und Selbſtthätigkeit, kraft deren ich mich ſelbſt zu dem machen muß, was ich werden ſoll, denke, bin ich genöthigt zugleich zu denken, daß ich ſchlechthin durch Begriffe mit Bewußtſeyn, und zwar nach dem Begriffe der abſoluten Selbſtthätigkeit mich ſelbſt beſtimmen ſoll. Denn ſoll das vernünftige Weſen Alles, was es je wirklich ſeyn wird, ſelbſt hervorbringen, ſo muß ich ihm vor allem wirklichen (objektiven) Seyn und Beſtehen bereits eine Art von Exiſtenz beimeſſen. Dieſe Art zu exiſtiren kann keine andere ſeyn außer die als Intelligenz in und mit Begriffen. Dieſer Intelligenz muß ich ferner das Vermögen beilegen, durch ihren bloßen Begriff ein Seyn hervorzubringen, da ich ſie ja gerade darum als Intelligenz vorausgeſetzt habe, um einen Grund des Seyns zu finden. Allein damit habe ich noch nicht die Selbſtſtändigkeit, ſondern zunächſt nur ein leeres, unbeſtimmtes Vermögen der Selbſtſtändigkeit gewonnen, womit der Gedanke eines ſelbſtſtändigen Weſens nur möglich, aber noch nicht wirklich iſt. Denn ein Vermögen iſt nur ſo etwas, an welches ich als an einen Grund ein wirkliches Seyn anknüpfen kann, wenn es mir etwa außerdem gegeben wäre, nicht aber daraus

herleiten muß. Nun habe ich aber die Selbſtſtändigkeit nicht blos ſo problematiſch, ſondern kategoriſch als Weſen der Vernunft geſetzt, d. h. als nothwendig und unabtrennlich im Begriffe liegend, als in demſelben ſchon ſelbſt mit geſetzt und prädeſtinirt. Allein damit würde Selbſtſtändigkeit und Freiheit als Nothwendigkeit geſetzt ſeyn, was ſich offenbar widerſpricht und unmöglich gedacht werden kann. Mithin muß jenes Feſtgeſetztſeyn ſo gedacht werden, daß das Denken der Freiheit dabei doch auch möglich bleibe. Nun war jene Beſtimmtheit eine Beſtimmtheit der freien Intelligenz; eine ſolche aber iſt ein nothwendiges Denken der Selbſtſtändigkeit als Norm, wonach ſich ſelbſt frei zu beſtimmen ſie ſich anmuthet. [D. h. indem ich die Freiheit und Selbſtſtändigkeit als mein Weſen und damit als mir nothwendig faſſe, ſo ſetze ich eben damit die Nothwendigkeit für mich, frei und ſelbſtſtändig mich ſelbſt zu beſtimmen. Zugleich bin Ich es aber, der als freie Intelligenz dieſe Nothwendigkeit ſelbſt ſetzt. Ich bin mithin nicht genöthigt, ſondern ich bin mein eigner Geſetzgeber, ich muthe mir ſelbſt nur an, mich gemäß der Selbſtſtändigkeit als der Norm meiner Selbſtbeſtimmung zu beſtimmen: die Freiheit iſt zugleich ihr eignes Geſetz, die Norm ihrer Selbſtthätigkeit]. Es liegt demnach im Begriffe der Selbſtſtändigkeit beides, das Vermögen und das Geſetz, dieſes Vermögen unverrückt zu brauchen: ich kann jenen Begriff nicht denken, ohne dies beides vereinigt zu denken (Ebd. S. 24. 27 ff. 54 ff.).

Auf dieſe Weiſe gewinnt F. das Grundprincip ſeiner Sittenlehre. «Das Princip der Sittlichkeit iſt der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß ſie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbſtſtändigkeit ſchlechthin und ohne Ausnahme beſtimmen ſoll» (Ebd. S. 65.). Dies Reſultat beruht auf der eben ſo wahren als tiefſinnigen Einſicht, daß die Freiheit, als das Weſen des Geiſtes gefaßt, zugleich zum Geſetz, zur Norm für ihn werde, nach welcher er ſich zu beſtimmen, zu wollen und zu handeln hat; daß, weil und ſofern er frei iſt, es auch ſeine Pflicht iſt, frei und ſelbſtſtändig ſich zu beſtimmen und nicht durch irgend Etwas außer ihm ſich beſtimmen zu laſſen. Es iſt überhaupt das Große der Fichteſchen Philoſophie, in einer Zeit der Schlaffheit und Willenloſigkeit, da dem Deutſchen Volke alle ſelbſtſtändige Thatkraft abhanden gekommen zu ſeyn ſchien, gerade in die ſchlechthin freie, ſelbſtſtändige That, die nur um der Freiheit und Selbſtſtändigkeit

willen gethan wird, den absoluten Werth alles Handelns gesetzt zu haben. Nicht die Tiefe des speculativen Gedankens, nicht die Größe des erkennenden Geistes, sondern diese Allgewalt des Willens, dies energische Bewußtseyn der Freiheit, diese großartige Selbstständigkeit des Charakters ist die Quelle, aus der Fichte's Philosophie hervorgegangen ist. Sie ist die Quelle ihrer Vorzüge wie ihrer Mängel. Denn aus dem schroffen Gegensatze gegen den Geist des Zeitalters erklärt sich auch die extreme Einseitigkeit des Fichteschen Princips. Daß nämlich die Freiheit das absolute Vermögen sey, sich selbst absolut zu machen, daß die reine, absolute Selbstständigkeit das Wesen des menschlichen Ich, des endlichen Geistes ausmache, — was die theoretische Philosophie voraussetzte und in der praktischen durch das Sittengesetz näher begründet werden sollte, — ist nicht nur nicht dargethan, indem ja vielmehr wiederum das Sittengesetz aus der bloß postulirten Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit abgeleitet wird, sondern es involvirt auch offenbar eine contradictio in adjecto. Das endliche beschränkte Vernunftwesen kann in keiner Beziehung absolut, unbeschränkt seyn. Dieser Widerspruch tritt auch in Fichte's Deduction deutlich hervor. Denn wenn das Wollen nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen und außer ihm Wirklichen denkbar, mithin ohne diese Beziehung undenkbar seyn soll, so kann ich ja diese Beziehung, dies Fremdartige, Aeußere, wie F. fordert, unmöglich wegdenken, ohne das Wollen selbst weg zu denken. Das, was nach dieser Abstraktion übrig bleibt, ist nicht mein Ich als reines, selbstständiges Wollen, sondern es ist gar kein Wollen, etwas ganz andres als Wollen. Denke ich aber jene Beziehung nicht weg, so ist auch mein Wollen nicht schlechthin selbstständig, meine Selbstbestimmung keine reine Selbstbestimmung aus und von mir selbst. Denn gehört zum Wollen des Ich jene Beziehung auf ein Andres außer ihm, und ist das Ich selbst wesentlich Wollen, so bestimmt das Ich, indem es sich selbst bestimmt, zugleich eben diese Beziehung und damit das Andre, auf das es sich bezieht; und indem es sich aus sich selbst bestimmt (d. i. gemäß seiner Unbestimmbarkeit durch Andres), bestimmt es sich vielmehr zugleich aus und gemäß jener Beziehung auf das Objektive und damit aus und gemäß einem Andern.

In der That nimmt auch F. diese absolute Selbstständigkeit

und Selbstthätigkeit selbst wieder zurück. Denn im Folgenden zeigt er, daß das Sittengesetz nur Anwendbarkeit und Realität habe, sofern wir ein Objekt unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt haben; daß ich einen Stoff meiner Thätigkeit haben muß, weil ich endlich bin und das, was von mir gefordert wird, nicht aus mir selbst hervorzubringen vermag; daß das Vernunftwesen sich überhaupt kein Vermögen zuschreiben kann, ohne zugleich etwas außer sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sey, und eben so wenig eine Handlung als wirklich zu denken vermöge, ohne etwas außer sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe, ohne also sich selbst eine wirkliche Causalität außer sich beizulegen; daß es wiederum diese Wirksamkeit sich nicht zuschreiben kann, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objekte vorauszusetzen, und daß vor unserer Wirksamkeit vorher den Objekten derselben eine bestimmte Form, eine eigenthümliche Natur und Bestimmung zukomme, nach der sich unser Handeln auf sie zu richten habe (Ebd. S. 75 ff. 89 f. 97. 107 f. 125 ff.). Ja er zeigt zuletzt, daß die absolute Unabhängigkeit des Ich niemals völlig zu erreichen sey, sondern nur als Ziel in der Unendlichkeit vor uns liege, dem wir durch jede unserer Handlungen näher zu kommen haben; daß überhaupt das Ich nur als Individuum sich setzen könne, das Bewußtseyn der Individualität Bedingung der Ichheit sey, also das Ich nothwendig beschränkt, und da der Charakter desselben in der freien Thätigkeit bestehe, auch die letztere nothwendig beschränkt seyn müsse; daß es sich mithin keine freie Thätigkeit aneignen könne, ohne unmittelbar zugleich andere freie Thätigkeit (außer sich) zu setzen, ja daß ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig werden könne, sondern nothwendig wenigstens Ein Individuum außer ihm angenommen werden müsse, welches dasselbe zur Freiheit anleite — u. s. w. (Ebd. S. 192 f. 289 ff. Vgl. Grundl. d. Naturr. ꝛc. 1796. Einl. II, 2. 1stes Hptst. S. 19 ff.).

So gewinnt nun zwar F. in der praktischen Philosophie eine reelle Objektivität, die von jener bloß ideellen der theoretischen sich wesentlich unterscheidet. Diese praktisch begründete Objektivität darf die Reflexion nicht wieder in eine bloße nothwendige Idee (Handlung) des Ich auflösen. Denn das Sittengesetz fordert die Realisirung der Freiheit, ein reelles Handeln, und dazu ist eine Objektivität außer dem Ich, eine andre freie Thätigkeit neben und vor seiner freien Thätigkeit, schlechthin nothwendig. Dabei

muß es bleiben. Denn die theoretische Philosophie ist von der praktischen, alles Wissen und Erkennen von dem absoluten Soll des Sittengesetzes abhängig: «das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches; das theoretische Erkenntnißvermögen kann sich nicht selbst kritisiren und bestätigen, sondern es ist ein Praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist» (Ebd. S. 221.). «Daß ich soll und was ich soll, ist das Erste, Unmittelbarste. Dies bedarf keiner weiteren Erklärung, Rechtfertigung, Autorisation: es ist für sich bekannt und für sich wahr; es wird durch keine andre Wahrheit begründet und bestimmt, sondern alle andre Wahrheit wird vielmehr durch diese bestimmt. Die Welt ist allerdings nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unsers eignen, innern Handelns als bloßer Intelligenz, innerhalb gewisser Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind; diese Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; — so sagt die theoretische Philosophie. Aber was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische; die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es giebt: sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich giebt: es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung; und der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang» (Philos. Journ. Bd. VIII. 1798. S. 11 ff.).

Allein F. gewinnt jene reelle Objektivität nur auf Kosten seines absolut ersten und höchsten Grundsatzes. Die absolute Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit des reinen Ich wird zur leeren, willkührlichen Abstraktion. Es giebt kein absolutes Ich und kein Wissen von ihm, wenn das Ich sich nur als Individuum setzen kann, und das Bewußtseyn der Individualität (Beschränktheit) Bedingung der Ichheit ist. Zugleich zerstört das Princip der Sittlichkeit, das aus der absoluten Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit des Ich hergeleitet wird, sich selbst an den unbegreiflichen Schranken des Ich, die doch wieder Bedingung der Sittlichkeit seyn sollen. Denn mit dieser Beschränkung ist das

Fundament, auf dem das Sittengesetz steht, vernichtet. Das schlechthin selbstständige, selbstthätige, nur sich selbst bestimmende Ich soll gleichwohl eingeschlossen seyn in gewisse Schranken einer es fesselnden Bestimmtheit; dadurch erst kommt das sittliche Thun zu einem concreten Inhalte, dadurch erst vermag das Ich sittlich zu seyn und zu handeln. Diese Schranken sollen zu seinem eignen Wesen gehören, sind ihm aber gleichwohl schlechthin unbegreiflich, und da es selbst die Vernunft, die Intelligenz seyn soll, jenseit der Vernunft und Intelligenz, die Intelligenz und damit es selbst übersteigend. Sie können mithin nicht von ihm selbst gesetzt seyn: — d. h. zum Wesen des selbstständigen, nur sich selbst bestimmenden Ich gehört es, nicht selbstständig und durch sich selbst bestimmt zu seyn.

An diesem Widerspruch, der in den mannichfaltigsten Formen Fichte's System durchzieht, zeigt sich zur Evidenz der zweite Grundmangel seiner Speculation. F. geht zwar von dem Denken und der Denknothwendigkeit aus, aber er nennt dieses Denken Ich, reines, absolutes Ich, während doch der Begriff des Ich, auch der reinen, absoluten Ichheit, erst durch das Denken gesetzt wird. Mein Denken ist in Wahrheit nicht bloß mein Denken (mein reines Ich), nicht bloß menschliches Denken, sondern eben als menschliches, relatives Denken trägt es die Nothwendigkeit in sich, sich selbst nur in Beziehung auf ein göttliches, absolutes Denken denken zu können, von dem es sich eben so sehr unterscheidet, als mit ihm relativ Eins ist. Indem F. dies verkennt, löst sich ihm alle Realität in ein bloßes Denken (Handeln) der Ichheit auf, die dann doch wieder als menschliche Ichheit nicht alle Realität, nicht absolut seyn kann, weil sie zugleich Princip der Sittlichkeit seyn soll, ohne ein Andres aber nicht sittlich und somit nicht Ichheit seyn kann. Der Widerspruch ist unvermeidlich, unlösbar: der abstrakte Idealismus soll zwar nur theoretisch (speculativ) gelten; praktisch ist der Realismus als pflichtmäßige Denkart die alleinige Wahrheit. Allein dieser widerspricht nicht nur diametral dem theoretischen Idealismus, sondern kann sich auch, bei Lichte besehen, gegen letzteren nicht halten. Consequenter Weise wird er von ihm, von dem er ausging, auch wieder aufgezehrt. Der abstrakte Idealismus behält zuletzt doch das Feld. Dieser aber ist offenbarer Nihilismus, und dieser vernichtet wiederum sich selbst! —

Das ist die unabweisliche Consequenz, die dann auch F. in der Schrift: «Ueber die Bestimmung des Menschen» zuletzt selbst zieht. In ihr liegt offenbar der Uebergangspunkt zu einer neuen Phase der Fichteschen Speculation. Obwohl F. selbst versichert, daß der Kenner der W. L. in ihr nichts finden werde, was nicht schon in den früheren Schriften stünde, so enthält sie doch eine ganz neue Wendung, die zwar in der Consequenz des Systems liegt, die aber F. bis dahin nie bestimmt ausgesprochen. Früher hatte er den Realismus des gemeinen Bewußtseyns vernichtet, weil durch ihn die Vernunft genöthigt sey, bei dem materiellen Seyn der Welt als einem Absoluten stehen zu bleiben, mithin eine Erklärung der Welt und ihrer Formen aus Zwecken einer Intelligenz, sobald nur wirklich die Welt und ihre Formen erklärt werden sollen und man das Gebiet der reinen Naturwissenschaft nicht willkührlich verlasse, totaler Unsinn sey, folglich auch von einem freien (sittlichen) Handeln des Menschen, d. h. von einer Bestimmung der Gegenstände nach dem frei entworfenen Zweckbegriffe, nicht die Rede seyn könne (a. O. S. 5.). Aber er hatte den alten, gemeinen Realismus nur vernichtet, um an dessen Stelle von der Freiheit des Ich und dem Sittengesetze aus einen andern, neuen Realismus zu setzen, dem das Reale nur die Versinnlichung unserer Pflicht war, und der die gemeine natürliche Weltordnung in eine höhere sittliche Weltordnung umwandeln sollte. Jetzt dagegen zeigt er, daß mit derselben Nothwendigkeit, mit der theoretisch alle Objektivität des alten Realismus nur für die von uns objektivirte Ansicht unseres eignen innern Handelns als bloßer Intelligenz gelten könne, auch der neue Realismus, auch jene praktisch begründete Objektivität wiederum in eine bloße Vorstellung, in eine innere Handlung des Ich sich auflöse. Wir können daher nicht umhin, bei dieser Schrift noch einen Augenblick zu verweilen.

Fichte beginnt zunächst wiederum mit der Deduction seines theoretischen Idealismus: das Bewußtseyn eines Dinges ist nur Produkt unsers eignen Vorstellungsvermögens, und wir wissen von dem Dinge nichts weiter, als was wir eben davon wissen, d. h. durch unser Bewußtseyn selbst setzen, dadurch hervorbringen, daß wir überhaupt Bewußtseyn, und ein so bestimmtes, unter solchen Gesetzen stehendes Bewußtseyn haben (S. 150—159.). Allein er erkennt hier sofort auch das Richtige dieses Wissens, den Nihilismus dieser Erkenntnißtheorie ausdrücklich an; und

da sie gleichwohl unwiderleglich seyn soll, so beschuldigt er das Wissen überhaupt als Wissen «nothwendig ein System bloßer Bilder ohne Realität, Bedeutung und Zweck zu seyn», ein System, nach welchem sich «alle Realität in einen wunderbaren Traum verwandelt ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhänge» (S. 163 ff. 173. 176.). Die Wissenstheorie oder die theoretische Philosophie mit ihrem abstrakten Idealismus soll daher nur dazu dienen, die Sinnenwelt des gemeinen Bewußtseyns, die, wenn sie realiter existirte, den Menschen zu ihrem Sklaven machen würde, zu vernichten. Ihr einziges Verdienst soll seyn, den Irrthum und die Täuschung zu zerstören. Wahrheit geben könne sie nicht, denn sie sey in sich selbst absolut leer. Gleichwohl suche der Mensch mit Recht etwas außer dem bloßen Bilde liegendes Reelles, eine andre Realität als jene vernichtete. Aber diese vermöge er nimmermehr durch sein Wissen und aus seinem Wissen zu erschaffen: denn das Wissen sey nicht Realität eben darum, weil es Wissen sey. Um jene zu ergreifen, bedürfe es daher eines andern Organs, das der Mensch auch besitze und nur in sich zu beleben habe (S. 177 f.). Dies Organ sey der Wille. Nicht bloßes Wissen, nicht müßiges Beschauen und Betrachten, nicht Brüten über andächtigen Empfindungen, sondern Handeln sey die Bestimmung des Menschen: das sage ihm die innerste Stimme seines Bewußtseyns. Handeln sey aber etwas außer dem Wissen, mehr und höher als Wissen, enthalte den Zweck des Wissens. Wenn ich handle, so wisse ich zwar, daß ich handle; aber dies Wissen sey nicht das Handeln selbst, sondern könne ihm nur zusehen: der Kreis des bloßen Vorstellens sey durchbrochen (S. 182 ff.). Nachdem dann F. von dem Triebe zu absoluter Selbstthätigkeit aus, den ich in mir fühle und wahrnehme, sobald ich nur mich selbst wahrnehme, der unzertrennlich mit dem Bewußtseyn meiner selbst vereinigt sey, und dem zufolge ich als schlechthin selbstständiges Wesen handeln solle, das, was ich bin, durch mich selbst seyn solle, schlechthin durch mich selbst Begriffe entwerfen und einen außer dem Begriffe liegenden Zustand hervorbringen solle, — nachdem er von diesem Triebe aus die Frage aufgeworfen, wie dies möglich sey, und nachdem er diese Frage ganz im Sinne des Systems der Sittenlehre beantwortet hat (S. 184.), führt er, an-

statt wie früher bei der mit jenem Sollen gesetzten Realität einer Außenwelt *stehen* zu bleiben, hier selbst den Beweis, daß diese Realität dem Idealismus gegenüber sich *nicht* halten lasse, sondern ebenfalls wieder in eine bloße Vorstellung sich verwandle. Denn producirt das Wissen rein aus *sich selbst* allen seinen Inhalt, ist alles Bewußtseyn nur ein nach gewissen Gesetzen *selbst*gemachtes Vorstellen; so ist auch das Bewußtseyn jener Bestimmung zum Handeln nur eine selbstgemachte Vorstellung. Und da vom Handeln nur die Rede seyn kann, sofern ich *weiß*, daß ich handle, so ist auch dies, *daß* ich handle, zunächst nur ein Wissen, von dem sich, dem abstrakten Idealismus gegenüber, *nicht* behaupten läßt, daß ihm eine *Realität* entspreche: «der Idealist kann nicht annehmen, daß er wirklich handle; ihm muß vielmehr das, was ihm als seine Handlung erscheint, nur als ein trügliches Bild, als eine bloße Vorstellung vorkommen» (S. 192.).

Damit hat sich dann alle Praxis wieder in Theorie aufgelöst; Alles ist *nur* Wissen, die praktische Philosophie nur ein *Theil* der theoretischen, und diese der abstrakte, nihilistische Idealismus. Letzterer soll, wie F. wiederholentlich erklärt, «unwiderleglich» seyn: es scheint also auch bei ihm *bleiben* zu müssen. Dennoch soll und kann es *nicht* bei ihm bleiben. F. verfällt daher hier auf ein ganz eigenthümliches Auskunftsmittel, um aus dem Dilemma herauszukommen. Ob nämlich der Mensch dem unwiderleglichen Systeme des Idealismus oder lieber jener innern Stimme, wonach seine Bestimmung in einem reellen (nicht *bloß* vorgestellten) Handeln besteht, folgen wolle, das soll von seinem *Willensentschlusse* abhängen. F. *will* sich jene Bestimmung, von der die innere Stimme spricht und die uns der Trieb anmuthet, *selbst* und *freiwillig* geben; er *will* in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an die Realität und Wahrhaftigkeit des Triebes und Alles dessen, was derselbe voraussetzt, ergreifen. Damit sey das Organ gefunden, mit welchem der Mensch diese Realität und damit alle andere Realität erfasse. Nicht das Wissen sey dies Organ: kein Wissen könne sich selbst begründen und begreifen, jedes Wissen setze vielmehr ein noch höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen habe kein Ende. Der *Glaube* sey es, dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser unsere Bestimmung erfüllen können, — *er* sey es, der dem Wissen erst Beifall

gebe, und das, was ohne ihn bloße Täuschung seyn könnte, zur Gewißheit und Ueberzeugung erhebe: er sey daher kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen; er lasse sich mithin auch nicht erweisen oder einem Andern aufdisputiren. «Durch ihn ist der Mensch sein eignes Geschöpf. Denn die Denkart, die er hat, wählt er sich unter andern möglichen Denkarten mit Bedacht und Absicht und Ueberlegung aus, weil er sie für die einzige seiner Würde und Bestimmung angemessene erkennt: er hätte auch jener Klügelei, jenem an sich unwiderleglichen Idealismus sich hingeben oder blind seiner geistigen Natur folgen können; statt dessen nimmt er mit Freiheit an, was letztere untersagt, und glaubt es, nicht weil er muß, sondern weil er will» (S. 193 f. 199.). — Von diesem Willensentschlusse aus, der autokratisch jene Bestimmung des Menschen, das freie (sittliche) Handeln und Alles, was daraus folgt, als die wahre Realität und die reelle Wahrheit proklamirt, entwirft dann F. von neuem die Grundzüge der Sittenlehre, und verknüpft mit ihr einen etwas veränderten Begriff des Absoluten, das er früher die aktive, selbstthätige, sittliche Weltordnung, jetzt mehr persönlich den ewigen Willen nennt, der durch die mannichfaltigen, endlichen Willen (Iche) hindurch sich vollzieht, sie in Einklang bringt, — u. s. w. (S. 289 ff. 300 f.).

Damit ist nun aber zugleich der entschiedenste Bruch zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie deklarirt. Das Princip jener ist der nothwendige Gedanke des reinen absoluten Ich, das nothwendige Sichdenken, die intellektuelle Anschauung des freien, produktiven Handelns der Intelligenz; das Princip dieser der reine, absolute, schlechthin autokratische Wille, der frei beschließt, was wahr seyn soll. Beide sind gleich absolut. Dem theoretischen Idealismus läßt sich eben so wenig beikommen, als dem praktischen Realismus: jener ist an sich unwiderleglich, dieser will sich nicht widerlegen lassen. Beide sind schlechthin unvereinbar. Der theoretische Idealismus beweist zwar leicht seinem Gegner, daß vom Wollen doch nur die Rede seyn könne, sofern ich auch weiß, daß und was ich will: dieses, daß ich will und was ich will, sey mithin ebenfalls zunächst nur ein Wissen, eine nach den Gesetzen unsers Bewußtseyns selbgemachte Vorstellung, von der sich gar nicht behaupten lasse, daß ihr eine an sich seyende Realität zukomme; folglich sey auch der Wille und das wollende

Ich selbst, die Bestimmung des Menschen zum Handeln und Alles was aus ihr folge, nur Vorstellung. Allein der praktische Realismus erwidert darauf: Ich will nicht, daß es so sey; ich will an Deine allerdings unwiderleglichen Behauptungen nicht glauben; ich will das Gegentheil für wahr halten. Der Grund meines Willensentschlusses ist zwar wiederum ein Wissen und Bewußtseyn, das Bewußtseyn nämlich von meiner menschlichen Würde und Bestimmung; aber eben diesem Bewußtseyn will ich vor Deinem Wissen und Beweisen den Vorzug geben, und was es fordert, für wahr halten, d. h. es erst zu einem Wissen machen. Ich widerspreche daher allerdings mir selbst, indem ich den Grund meines Willens wiederum zum Produkte desselben mache, und seine Wahrheit, die mich doch allein zu meinem Willensentschlusse veranlassen konnte, umgekehrt auf meinen Willensentschluß gründe, indem ich also demjenigen, das meinem Willen nothwendig vorausgeht, meinen Willen wiederum voraussetze, und so die Folge zum Grunde ihres Grundes mache. Aber ich will mir widersprechen — u. s. w.

So zerstörend demnach diese neue Wendung, die den innern Zwiespalt und den Grundmangel des Systems nur zu Tage fördert, auf Fichte's bisherige Speculation zurückwirkt, so widersprechend und unhaltbar der neue praktische Realismus an sich selbst erscheint; eben so einleuchtend ist es, daß dies neue Princip des Willens als des letzten Entscheidungsgrundes über alle Wahrheit und Gewißheit, vielmehr alle Wahrheit und alle Philosophie vernichtet. Soll ich zwischen mehreren Denkarten wählen können, soll ich selbst einer an sich unwiderleglichen Denkart eine andre vorziehen und somit frei beschließen dürfen, was wahr und was falsch sey; so bin ich es, der die Wahrheit zur Wahrheit macht; es giebt keine reelle, objektive Wahrheit: so viel Köpfe, so viel Willen, und so viel Willen, so viel Wahrheiten. Das, was früher das denkende, theoretische Ich vollzog, dasselbe vollzieht jetzt das wollende, praktische Ich: früher machte jenes, jetzt macht dieses die Wahrheit. Es bleibt mithin im Grunde beim Alten. Das Neue wenigstens, das hinzugetreten, macht die Sache nur noch schlimmer, als sie war. Denn das wollende Ich soll frei wählen können zwischen verschiedenen Denkarten, während das denkende Ich doch wenigstens nach einer immanenten Nothwendigkeit handeln mußte. Das wollende Ich soll sogar dem «unwiderleglichen», schlechthin denknothwendigen Idealismus wider-

sprechen dürfen. Es soll mithin schlechthin willkührlich beschließen dürfen, was ihm beliebt. Dieser völlig bodenlosen Willkühr wird zwar scheinbar vorgebeugt, indem ein nöthigender Grund des Willensbeschlusses angegeben wird: jenes selbstgewisse Bewußtseyn nämlich von der wahren menschlichen Bestimmung, d. h. eine unmittelbare Denknothwendigkeit, soll den Willen bestimmen, Alles was sie fordert, als wahr und wirklich zu setzen. Allein damit streitet dann nur Denknothwendigkeit gegen Denknothwendigkeit; das Bewußtseyn, das Wissen und Denken ist in sich selbst zerfallen, der Geist widerspricht sich selber; und der Wille, der zwischen dieser und jener Denknothwendigkeit wählt, fällt nicht nur außerhalb des sich widersprechenden Bewußtseyns, sondern indem er von der Einen Denknothwendigkeit sich bestimmen läßt, während er die andre von sich abwehrt, handelt er doch nur in reiner, grundloser Willkühr, in absoluter Spontaneität. Ja der Widerspruch erscheint noch schroffer, wenn man bedenkt, daß eine solche letzte Entscheidung durch den Willen sich philosophisch nur behaupten läßt, sofern sie als denknothwendig sich ergiebt. Das soll sie nun auch seyn: eben weil der theoretische Idealismus eben so denknothwendig ist, als der praktische Realismus, soll nothwendig der Wille zwischen beiden Denkarten wählen müssen. Dann aber wäre es eine Denknothwendigkeit, daß Denknothwendigkeit gegen Denknothwendigkeit streite, daß die Vernunft sich selbst widerspreche, daß nicht ihr, sondern der Willkühr die letzte Entscheidung gebühre, — d. h. Vernunft und Denknothwendigkeit wären vernichtet.

§. 46. Es versteht sich von selbst, daß einem Denker, wie Fichte, diese Consequenzen nicht entgehen konnten. Die Schrift, aus der sie sich mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit ergaben, brachte sie ohne Zweifel auch ihm selbst zum Bewußtseyn, und nöthigte ihm eine weitere Entwickelung und tiefer gehende Ausführung seines Princips ab. Die Bestimmung des Menschen bildet daher gleichsam die Brücke, welche die erste von der zweiten Gestalt seines Systems trennt, aber zugleich auch beide Ufer verbindet. Dies haben, so viel uns bekannt, alle bisherigen Darsteller des Fichteschen Systems verkannt. Bei den Meisten verbindet sich damit der schlimmere Fehler, daß in ihnen die s. g. zweite Gestalt des Systems wie eine ganz neue Schöpfung erscheint, welche

mit der ersten Gestalt kaum nachweisbar zusammenhängt. Sie ist in Wahrheit kaum eine zweite Gestalt zu nennen; sie erscheint wenigstens durchaus nur als eine weitere Fortführung desselben Baues, als die zweite vollendende Hälfte des Ganzen.

Fichte beginnt nicht, wie es bei den meisten seiner Darsteller den Anschein hat, mit einem neuen Principe, etwa mit dem Begriffe des Absoluten als der Identität von Seyn und Denken; er verleugnet keineswegs jenen, wie er ihn nennt, transscendentalen, in Wahrheit rein subjektiven, abstrakten Idealismus. Dieser bleibt ihm vielmehr unwiderleglich bestehen; ihn entwickelt er in neuen Wendungen immer wieder von neuem; in ihn, in die Lehre vom Wissen als reinem Wissen, setzt er fortwährend das Eigenthümliche der W. L., von ihm geht er fortwährend aus*). —

*) Nur die Vorlesungen über die W. L. aus dem J. 1804 (Nachgelassene Werke herausg. v. J. H. Fichte. Bonn 1834. Bd. II, S. 89—314.) machen anscheinend eine Ausnahme. Denn die kleine Schrift: «Die W. L. in ihrem allgem. Umrisse.» Berl. 1810, kann nicht in Betracht kommen, da sie ja F. selbst ausdrücklich nur für die Schlußabhandlung seiner in jenem Jahre gehaltenen Vorlesungen erklärt, die er nur für seine Zuhörer habe drucken lassen, um ihnen die Uebersicht über das Ganze bei der Wiederholung zu erleichtern. Wie er also hier zu dem absoluten Seyn, von dem er ausgeht, gekommen, darüber fehlt alle nähere Angabe: — ohne Zweifel aber durch einleitende Vorträge, auf die er sich bei dem gleichen Ausgangspunkte in den Vorlesungen über die W. L. aus dem J. 1813 ausdrücklich beruft (Nachgel. W. II, 13.). In den Vorlesungen von 1804 beginnt er dagegen sogleich mit einer allgemeinen Begriffsbestimmung des Absoluten. Alle Philosophie will Wahrheit. Die Wahrheit aber ist, wenn wir uns nur einigermaßen besinnen, was wir damit meinen, nicht eine Mannichfaltigkeit und Wandelbarkeit, sondern die Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht. Alle Mannichfaltigkeit auf absolute Einheit zurückzuführen und aus absoluter Einheit abzuleiten, ist daher das Wesen der Philosophie. Diese Einheit, das Eine, wahre, in sich geschlossene Ansich ist das Absolute; die Aufgabe der Philosophie also Darstellung des Absoluten. Alle Philosophien bis auf Kant setzten das Absolute in das Seyn, in das todte Ding als Ding. Nun kann aber Jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Seyn ein Denken oder Bewußtseyn desselben setzt, daß daher das bloße Seyn immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach nur Glied einer ursprünglichen, höherliegenden Disjunktion ist. Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Seyn, als in das ihm gegenüberstehende Bewußtseyn, weder in das Ding, noch in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden, sondern nur in das so eben entdeckte Princip der absoluten Einheit und Unabtrennlichkeit beider, das zugleich das Princip ihrer Dis-

Das Neue, das hinzutritt, kündigt sich nur als Vollendung des Alten an: F. will die Reflexion, von der er ausgeht, die ihm

---

junktion ist, und das wir reines Wissen nennen wollen. Die W. L. ist daher Transscendental-Philosophie, wie die Kantische, indem sie nicht in das Ding, wie bisher, noch in das subjektive Wissen, was eigentlich nicht möglich, — denn wer sich auf das zweite Glied besönne, hätte ja auch das erste, — sondern in die Einheit beider das Absolute setzt (A. O. II, 92—96). Danach scheint es nun allerdings, als solle ein ganz neuer Anlauf genommen werden. Allein der Schein verschwindet, sobald man nur etwas näher darauf achtet, daß und warum wohl F. jene Einheit von Seyn und Denken reines Wissen nennt, worein er dasselbe setzt und wie er es nachweist. Zunächst soll es reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte seyn, weil es eben dann kein Wissen an sich wäre, sondern zu seinem Seyn noch der Objektivität bedürfte, — mithin völlige Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, zum Unterschiede vom Bewußtseyn, das stets ein Seyn setze, und darum nur die Eine Hälfte sey. Sodann um darzuthun, daß dies Wissen wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sey und als solche von uns realisirt werden könne, — in welcher Realisirung eben die W. L. bestehe, — fordert er auf, man möge irgend etwas vorstellen, Jeder beliebig was er wolle: wie verschieden auch die vorgestellten Objekte seyen, so wissen doch Alle in diesen Vorstellungen, daß ihr Wissen als Wissen bei aller Verschiedenheit der Objekte dasselbe, sich selber gleiche Wissen sey, in gänzlicher Abstraktion von der Objektivität doch noch übrig bleibend, also subsiant, bei aller Mannichfaltigkeit der Objekte wie der Subjekte stets sich gleichbleibend, also qualitative, in sich durchaus unveränderliche Einheit, die eben so sehr über das Seyn (das Objektive) als über das Denken (die vorstellenden Subjekte, das Subjektive) und deren Differenz sich erhebe. So stelle es sich Jedem dar mit absoluter, unwiderstehlich ihn ergreifender Evidenz: so gewiß er es einsieht, sagt Jeder: es ist schlechthin so, ich kann es mit nichten anders einsehen; und wird jede Frage nach den Gründen dafür zurückweisen; es leuchtet ihm eben unmittelbar a priori ein (Ebd. S. 96. 106—8.). Damit leuchtet nun aber auch eben so unmittelbar ein, daß F. hier unter dem reinen Wissen ganz dasselbe versteht, was er früher die reine Ichheit, die reine Intelligenz, sodann näher die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nannte, die zwar an sich unbegreiflich sey, auf die aber nothwendig geschlossen, die schlechthin vorausgesetzt werden müsse, wenn von einem Bewußtseyn, das als solches den Gegensatz von Subjekt und Objekt schon enthalte, die Rede seyn solle (Vgl. Philos. Journ. VII, 12. Syst. d. Sittenl. S. 42. Bestimm. d. Men. S. 130.). Diese reine Identität, die früher immer nur postulirt ward, weil und sofern es ein Bewußtseyn geben solle, wird hier mit unmittelbarer Evidenz im Denken selbst nachgewiesen; sie wird das Absolute genannt, und damit von der einzelnen Subjektivität und deren Wissen (Bewußtseyn) sofort unterschieden, während sie früher stets nur als immanente Grundlage

principiell bleibt, nur zu Ende führen (wozu eben in der Bestimmung des Menschen, sofern sie jene reelle Objektivität, welche früher in der praktischen Philosophie gewonnen werden sollte, in der Reflexion wieder zu Grunde gehen ließ, bereits der Anfang gemacht war). Zu Ende geführt, soll der Idealismus, der anscheinend alle Realität vernichtete, gerade in sich selbst das Heilmittel gegen den drohenden Nihilismus tragen: das zunächst nur

---

des individuellen Bewußtseyns auftrat. Dies ist allerdings eine neue Wendung, ein Fortschritt, womit aber noch keineswegs die bisherige Bahn verlassen, der subjektive Idealismus noch nicht durchbrochen ist. Denn dieses reine Wissen ist doch immer nur nachgewiesen als in den Subjekten, von ihnen gedacht, intelligirt, noch keineswegs als die Subjektivität selbst setzend; es ist im Grunde nur der abstrakt allgemeine, formale Begriff des Wissens, der in allem realen, concreten Wissen (Vorstellen, Denken) derselbe ist, willkührlich substantiirt und hypostasirt. Es soll ferner von der W. L. erst realisirt werden; es soll daher nicht als bloßes Faktum stehen bleiben, sondern construirt, in seiner Genesis aufgewiesen werden. Es ist mithin schon insofern ein ganz Andres, als jenes Absolute, von dem F. später, z. B. in den Vorles. üb. d. W. L. v. 1812 (Nachgel. W. II, 329.) spricht, und von dem er alle Genesis ausdrücklich ausschließt. Wir construiren es und es construirt sich selber, erklärt er hier dagegen für ganz dasselbe (Ebd. S. 109.). In dieser Construktion soll dann auch erst zu Tage kommen, was denn das reine Wissen als jene qualitative Einheit eigentlich sey; in ihr, in der Genesis des bisher noch blos faktischen Unwandelbaren, Einen, soll zugleich das zweite Glied, das Wandelbare, Mannichfaltige, sich selbst mit construiren (S. 111. 114.); — d. h. es soll von jenem allgemeinen Begriffe des Wissens aus gezeigt werden, wie es sich in Seyn und Denken, Objektives und Subjektives und in die Mannichfaltigkeit des concreten Wissens (Bewußtseyns) spaltet, umwandelt, modificirt. — Wir brauchen den Gang dieser Construktion nicht näher zu verfolgen: aus dem dargelegten Standpunkte, auf den sich hier die W. L. stellt, erhellet schon zur Genüge, daß die Vorlesungen von 1804 nur einen zweiten Uebergangspunkt bilden zu der s. g. zweiten Gestalt des Fichteschen Systems. Der Uebergang besteht eben darin, daß, während früher das Absolute nur in der praktischen Philosophie eine Stätte fand, jetzt die theoretische sich desselben bemächtigt, indem ihr nicht mehr wie früher jedes einzelne Ich in seinem nothwendig, gesetzmäßig vollzogenen Wissen und Bewußtseyn das schlechthin Selbständige, Spinoza's Substanz ist, sondern indem sie das schlechthin allgemeine, reine Wissen substantiirt, zum Absoluten hypostasirt, und so über die Subjektivität und das subjektive Bewußtseyn hinaushebt. Aber eben, daß dies Wissen nicht blos in den Subjekten und für sie, sondern zugleich an sich, außer und über ihnen sey, tritt hier noch nicht bestimmt hervor. Es bleibt mithin bei der bloßen Immanenz und damit beim subjektiven Idealismus. —

sich selbst wissende Wissen, sich selbst und sein nothwendiges, gesetzliches Handeln sehende Sehen, soll, nachdem es sich zu diesem Selbstbewußtseyn erhoben und diese Selbsterschauung durchgeführt hat, am Ende sich selbst als bloßes Bild, als Schema oder absolute Erscheinung eines absoluten realen Seyns (Gottes) nothwendig fassen müssen. So erklärt F. selbst ausdrücklich (Nachgel. W. I, 101. II, 325 f.). Während es also früher in der ersten Gestalt seines Systems zu einer objektiven Realität nur durch jenen Bruch zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie kam, der in der Bestimmung des Menschen am schroffsten hervortritt; soll jetzt gerade das theoretische (reflektirende) Wissen in seiner Selbstentwickelung selbst zum Seyn und seiner Vermittelung mit ihm hinführen. Der Bruch fällt mithin nicht zwischen die s. g. erste und zweite Gestalt der Fichteschen Philosophie, sondern die zweite Hälfte, zu welcher die erste die Stellung einer bloßen Einleitung oder Begründung des philosophischen Standpunkts erhält, soll gerade den Bruch, der in der ersten verborgen lag, aufheben. Von einem neuen Principe, das etwa F. von Schelling aufgenommen hätte, kann mithin keinenfalls die Rede seyn. Durch seine ganze Speculation geht in der That nur Ein Princip, aber in der beständigen Gährung des Werdens und Schaffens, im beständigen Ringen sich selbst näher zu bestimmen und zum System auszugestalten.

Während demgemäß F. früher von dem a priori vorangestellten idealistischen Grundprincipe (der reinen Ichheit, der Intelligenz) ausging, um aus ihm die Welt des Bewußtseyns vermittelst seiner Art von dialektischer Methode zu entwickeln, beginnt er jetzt mit Einleitungen und Vorbereitungen, die einerseits zu dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus erst hinüber, andrerseits zugleich über die Klippe des Nihilismus hinausführen sollen. Eine solche Einleitung bildet zunächst die Erörterung der s. g. Thatsachen des Bewußtseyns, die uns in doppelter Gestalt, in einem noch von F. selbst zum Druck bestimmten und in einem zweiten erst von seinem Sohne aus dem Nachlasse herausgegebenen Collegienhefte vorliegt (D. Thatsachen des Bewußtsf. Stuttg. 1817. und Nachgel. W. I, 403—574.). Die letztere Darstellung schließt sich indeß so eng und untrennbar an Vorlesungen über das Verhältniß der Logik zur Philosophie (Nachgel. W. I, 105 ff.) an, daß sie mit letzteren zusammen wiederum eine neue beson-

dere Art von Einleitung bildet. Halten wir uns daher zuvörderst an jene erste.

F. will hier das Bewußtseyn nur wie ein gegebenes Phänomen beobachten. Denn das Wesen aller Wissenschaft bestehe darin, daß von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde; und demgemäß gehe auch die Philosophie von der Wahrnehmung des Wissens durch den innern Sinn aus, um zu dem Grunde desselben aufzusteigen. Er will also hier nur darlegen, was der innere Sinn wahrnimmt, nur in einem Bilde hinstellen, was im Wissen (Bewußtseyn) und dessen lebendigen Seyn sich thatsächlich vorfindet (S. 5.). Daß das Resultat dieser bloßen Beobachtung der subjektive Idealismus ist, ist daher gleichsam nicht seine Schuld: es macht sich eben von selbst; es ist eben so und nicht anders. Dies Resultat ist nun im Grunde sogleich mit den ersten Schritten gewonnen. F. hebt an mit den Thatsachen des Bewußtseyns in der Wahrnehmung äußerer Gegenstände: das wohlbekannte Faktum der sinnlichen Wahrnehmung soll nach seinen Bestandtheilen zergliedert werden. Da findet sich nun 1) eine Affektion des äußern Sinnes: ich nehme etwas wahr als roth, helltönend, bitter ꝛc. Diese Affektion setzt in dem Anschauenden einen äußern Sinn voraus, und ist selbst nur eine Beschränkung des Sinnes überhaupt auf diese bestimmte Weise, des Empfangens durch den Sinn. Ich sehe etwas Rothes, heißt nur: mein Sehen überhaupt und insbesondere mein Sehen der Farbe ist beschränkt auf dieses bestimmte Farbesehen, welches die Sprache roth nennt. 2) Ausdehnung im Raume. Diese ist offenbar durchaus keine Empfindung: denn um eine einfache Empfindung, z. B. Roth, im Gemüthe abzusetzen, dazu wäre auch ein mathematischer Punkt hinlänglich. Was uns nöthigt und berechtigt, dieses Einfache und sich gleich Bleibende über eine große Fläche zu verbreiten, muß mithin etwas Andres seyn. Dies Andre ist durch ein künstliches Experiment auch zu finden. Jeder wahrgenommene Körper nämlich ist in's Unendliche theilbar: das wird jeder Unbefangene zugeben. Zugleich aber steht dies unendlich Theilbare, bestimmt und vollendet, innerhalb einer andern Unendlichkeit in bestimmte Gränzen eingeschlossen da. Es wird also an der Ausdehnung angeschaut eine vollendete und bestimmte Unendlichkeit, eine Unendlichkeit möglicher Theile zur concreten Einheit einer Totalität zusammengefaßt. Nun ist und wird

aber die Theilung selbst niemals wirklich vollzogen; nur die unendliche Theilbarkeit, d. h. daß wir das Ausgedehnte in's Unendliche theilen können, wird behauptet. Es wird also zunächst nicht von dem Körper, sondern von unserm eignen Vermögen etwas ausgesagt; und auch dieser Ausspruch ist nicht etwa durch eine gemachte Erfahrung bestätigt, sondern er gründet sich, wenn er wahr ist, auf die unmittelbare von sich selbst zeugende Selbstanschauung des Vermögens in seinem innern Wesen als eines unendlichen. Das Vermögen also ist angeschaut. Soll es angeschaut werden, wie es ist, so muß es als unendlich angeschaut werden: denn es ist unendlich. Um aber überhaupt angeschaut werden zu können, muß es fixirt und zusammengefaßt werden: denn es ist das Wesen der Anschauung, daß sie fixire. Und so muß denn die Selbstanschauung des Vermögens nothwendig eine Zusammenfassung der Unendlichkeit werden, — d. h. die Ausdehnung im Raume ist nichts andres als die Sich anschauung des Anschauenden in seinem Vermögen der Unendlichkeit. — Durch diese beiden Stücke, das Empfindbare und die Ausdehnung, ist nun das Wesen des äußerlichen Gegenstandes vollständig erschöpft. Gleichwohl fehlt noch ein drittes Stück, das zur äußern Wahrnehmung gehört. Nach der bisherigen Zergliederung begreift sich zwar sehr wohl, wie im Zustande der äußeren Wahrnehmung der Anschauende werde sagen können: ich fühle mich so und so beschränkt, indem ich zugleich in derselben ungetheilten Anschauung ein unendliches Vermögen fasse. Durchaus aber begreift sich nicht, wie der Anschauende aus dieser bloßen Wahrnehmung herausgehen und sagen könne: es giebt außer mir und durchaus unabhängig von mir ein Etwas, das im Raume ausgedehnt, so und so beschaffen ist. Gleichwohl ist es unmittelbare Thatsache, daß dies gesagt, daß also aus der Anschauung herausgegangen wird. Dies Herausgehen nennen wir nun Denken; und drücken demnach jene Thatsache so aus: es wird in unmittelbarer Vereinigung mit dem, was wir in aller äußern Wahrnehmung als Anschauen erkannt haben, auch noch gedacht, und durch dieses Denken eben, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieses Denkens mit der Anschauung zu einem innig verschmolzenen Lebensmomente des Anschauenden wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas außer ihm, zu einem Objekte. Das Denken erst giebt mithin der Wahrnehmung die Form des ob-

jektiven Daseyns; und im Objekte selbst sind daher zwei Hauptbestandtheile zu unterscheiden: die objektive Form, entspringend aus dem Denken, und das, was dieses Objekt selbst seyn soll, der Stoff, entspringend aus der Sichanschauung des Anschauenden. So ist das Denken ein Setzen, und zwar ein Setzen einem Andern gegenüber, ein Gegensatz; aller Gegensatz entsteht nur aus dem Denken. Es ist, wenn auch nicht gerade das ursprüngliche, doch sicher das erste Denken, wie die Wahrnehmung, von der es ein unabtrennlicher Theil ist, das erste Bewußtseyn, dem kein Andres vorhergeht; nicht das (individuelle) Ich denkt in diesem Denken, sondern von diesem Denken aus durch Reflexion auf dasselbe kommt das Ich erst zu sich selbst (S. 6—12. 14 f.).

Jeder sieht, daß aus dieser Zergliederung der äußern Wahrnehmung der subjektive Idealismus in Beziehung auf alle s. g. Dinge, auf die ganze Sinnenwelt, unmittelbar folgt. Jeder sieht aber auch, daß F. hier nicht bloß beobachtet, sondern zugleich über das Beobachtete reflektirt, es näher bestimmt, es begreiflich zu machen sucht. So wird die Affektion des äußern Sinnes sogleich bestimmt als eine gewisse Beschränkung des Sinnes überhaupt, d. h. der Sinn wird sogleich gefaßt als reine Thätigkeit, die sich nur irgend wie beschränkt findet. Eine solche Thätigkeit ist aber gar nicht Thatsache des Bewußtseyns. Affektion und Beschränkung des Sinnes ist eben so wenig dasselbe, als die Wahrnehmung eines Ausgedehnten und die Sichanschauung des Anschauenden in seinem unendlichen Vermögen. Diese Begriffsbestimmung der Ausdehnung involvirt außerdem einen schreienden Widerspruch. Denn das unendliche Vermögen, das angeschaut werden soll, ist ja hier nur das Vermögen zu theilen: von einem andern, von einem abstrakten Vermögen überhaupt, ist und kann gar nicht die Rede seyn. Dieses Vermögen aber setzt ja ein Theilbares, ein Ausgedehntes (Objektives), nothwendig voraus, die Anschauung dieses Vermögens mithin auch die Anschauung eines solchen Ausgedehnten. Endlich ist auch jenes Herausgehen aus der Anschauung nur durch die Reflexion erst hineingetragen. Nach den Thatsachen des Bewußtseyns ist schlechterdings kein Unterschied vorhanden zwischen dem, was F. Anschauung und was er Denken nennt: daß ich Etwas in mir (eine Affektion, z. B. den Schmerz bei einem Drucke) und zugleich Etwas

außer mir finde, iſt in der Empfindung und damit in der Wahrnehmung unmittelbar und ſchlechthin Eins, Ein und derſelbe Akt, daſſelbige Empfinden, Wahrnehmen, Anſchauen. Und noch weniger findet ſich unter den Thatſachen des Bewußtſeyns jenes Denken als ein Hinzuthun der Form des objektiven Daſeyns, als ein Setzen, welches, indem es der Affektion und der Ausdehnung, d. h. der angeblichen bloßen Sichanſchauung des Anſchauenden, dieſe Form giebt, in Wahrheit das Objekt ſelbſt als ſolches ſelbſtthätig producirt. Ob die ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns, die freilich nur im Bewußtſeyn ſich finden, wahr, objektiv und allgemeingültig ſeyen, darüber kann allerdings nur das Denken und deſſen immanente Denknothwendigkeit entſcheiden. Wenn aber ohne weiteres angenommen wird, daß in der Anſchauung als ſolcher nicht zugleich das äußere Objekt angeſchaut, ſondern nur hinzugedacht werde, und daß die Wahrnehmung nicht durch die doppelte Thätigkeit des (Wahrnehmenden) Subjekts und des (Wahrgenommenen) Objekts in deren Zuſammenwirken zu Einem Ziele zu Stande komme, ſondern nur die That des Einen anſchauenden und denkenden Subjekts ſey, ſo iſt dies eine offenbare petitio principii.

Nachdem nun auf dieſe Weiſe F. von vornherein der Betrachtung der Thatſachen des Bewußtſeyns ſeinen Idealismus untergeſchoben hat, ſo iſt es natürlich, daß er ihn nach weiterer Durchführung derſelben auch als Reſultat vorfindet. Er erklärt ausdrücklich: «Das Reſultat iſt, daß das vorausgeſetzte Leben des Bewußtſeyns unmittelbar durch ſich ſelbſt ſich ſelbſt darſtellt in ſeiner Einheit. Die bis jetzt aufgeſtellten objektiven Weltvorſtellungen ſind insgeſammt ſolche Darſtellungen. Damit zeigt ſich denn auch klar der Unterſchied unſeres Syſtems, das mit Fug Idealismus heißt, von demjenigen, das an ſich vorhandene ſinnliche Ding annimmt und dieſelben zum Grunde des Bewußtſeyns macht. Dieſes ſagt: in den bisher aufgeſtellten objektiven Weltvorſtellungen ſtellt ſich dar die Sinnenwelt; wir dagegen ſagen: in denſelbigen Vorſtellungen ſtellt ſich dar das Leben des Bewußtſeyns. Wir ſehen ein, daß das Objekt durch uns als Princip zu Stande kommt, und daß es, da wir durch unſer Vermögen ſchlechthin nur auf dieſe Weiſe es zu Stande zu bringen beſchränkt ſind, in alle Unendlichkeit durch uns nicht anders zu Stande kommen und alſo auch für uns nicht anders ſeyn werde. Nur iſt das Princip nicht

das individuelle Ich, sondern das Eine und allgemeine Vernunftleben [die Intelligenz überhaupt, die reine Ichheit], von dem das individuelle Ich sich durch Reflexion erst aus- und unterscheidet» u. s. w. (S. 120 f. 127.). — Er erkennt dann freilich an, daß danach das Bewußtseyn «nur ein Schauspiel von freier Thätigkeit und Kraftäußerung seyn würde, bloß und lediglich damit Kraft erscheine und Freiheit als Freiheit werde, — denn Wissen überhaupt ist Seyn und Ausdruck der Freiheit, — ein Schauspiel, welches durchaus nichts weiter bedeuten noch wollen könnte, auch die in ihm erscheinende Freiheit nichts weiter, als daß sie eben Freiheit sey» (S. 18 f. 166.). Er will es daher Keinem verdenken, der ein solches Bewußtseyn für ein sehr leeres und unbedeutendes Schauspiel hielte, oder eine solche Beschreibung desselben in Verdacht zöge, daß sie eben nicht sehr tief und gründlich, und darum unrichtig sey. Er wendet sich demgemäß zu dem praktischen Gebiete der Sittlichkeit, und sucht, — anknüpfend an die Thatsache des Bewußtseyns, daß jeder unverdorbene Mensch einen natürlichen Widerwillen fühle, die bloß formale Freiheit als ihren eignen Zweck anzusehen, — darzuthun, daß dieser formalen, abstrakten Freiheit durch ein neues Gesetz ein bestimmtes Ziel gegeben sey, dies Gesetz mithin das Höhere, und die Freiheit also nicht mehr um ihrer selbst, sondern als Mittel und Instrument des Sittengesetzes da sey. Im Wesen des Sittengesetzes liege aber, daß es durch Freiheit in der Sphäre der äußern Anschauung realisirt, also selbst angeschaut werden solle. Wie mithin das Ganze bis dahin abgeleitete System des Bewußtseyns Anschauung seines eignen Lebens gewesen, so werde nun dieses Leben selbst in seiner jetzt gefundenen geistigen Einheit zur Anschaubarkeit des Sittengesetzes; es werde angeschaut, nicht damit es angeschaut werde und ein Schauspiel der Freiheit entstehe, sondern damit in ihm angeschaut werde das Sittengesetz. Das Eine Leben der Freiheit (das Wissen und Bewußtseyn) sey daher im Grunde nichts andres, als die Anschaungsform des Sittengesetzes (S. 167. 170 ff. 201 f.).

Bis hierher ist, wie man sieht, Gang und Inhalt der Untersuchung wesentlich derselbe, wie in der s.-g. ersten Gestalt des Systems. F. betrachtet das Leben als Leben des Bewußtseyns, oder was dasselbe ist, das Bewußtseyn als in sich selbstständiges Leben, Seyn der Freiheit, das als solches von sich weiß und nur

von sich weiß. In dieses Bewußtseyn tritt das Sittengesetz als Endzweck und damit Grund dieses Lebens ein. Dasselbe fordert seinem Begriffe nach Realisirung, und diese eine Mannichfaltigkeit von (handelnden) Individuen (denn handeln kann nur das Individuum) und die Existenz einer Natur, ein durch den Endzweck bestimmtes Daseyn, in welchem das Sittengesetz und seine Realisirung angeschaut werde. Mit dem Sittengesetze ist also diese doppelte Objektivität dem einzelnen Individuum gegenüber in der Anschauung gesetzt, aber eben nur als Anschauungsform des Sittengesetzes und seiner Realisirung. — Ja selbst der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung ist im Grunde nicht der thatsächliche Befund des Bewußtseyns, sondern der allgemeine aprioriſche Begriff des Wissens überhaupt als des Seyns und Ausdrucks der Freiheit, den F. gleich zu Anfang (S. 18 f.) einschiebt, und als dessen besondere, nur von und in ihm gesetzte Momente er die Thatsachen des Bewußtseyns zusammenordnet.

Erst nachdem sonach die Welt und das Weltbewußtseyn ganz idealistisch als die bloße Anschauungsform und Wissensgestalt der Realisirung des Sittengesetzes dargelegt worden, tritt der für die zweite Gestalt des Systems charakteristische Uebergangspunkt ein zum wahren, absoluten Seyn (Gott) als dem letzten eigentlichen Grunde jenes Bewußtseyns wie alles Wissens überhaupt. Diesen Uebergang nun macht F. hier durch folgende Argumentation: Das Bewußtseyn (Wissen) als für sich seyendes Leben schaut sich selbst an, wird angeschaut, und damit zur Einheit der Totalität zusammengefaßt. Nun ist es aber seiner Form nach ein beständiges, absolutes Werden, beständiger Wandel und Wechsel ohne Dauer und Einheit. Als ein solches Werden kann es aber nicht angeschaut, nicht gedacht werden. Um Werden nur überhaupt zu denken, muß man es eine, wenn auch noch so kurze, Zeit dauern lassen. Einen Augenblick angehalten, wird es aber verdrängt und vernichtet durch ein neues, absolutes Werden, ohne allen Zusammenhang mit dem ersten. Danach wäre mithin in dem vorausgesetzten Leben durchaus keine innere Einheit, und man würde nicht das Leben, sondern unendlich verschiedene Leben denken. Es muß folglich im Leben ein Seyn, d. h. Etwas, das durchaus nicht wird und nie geworden ist, und von dem man eben schlechtweg nichts andres sagen kann, als es ist, vorausgesetzt werden; dies ist Bedingung der Anschaubarkeit des Lebens. Dieses

Seyn ist nun aber dasselbe mit dem früher dargelegten *Endzwecke* des Lebens. Denn wenn alles Werden nur als Werden dieses Seyns ist, so ist damit letzteres zunächst der Gehalt im Werden, das Gehandelte im Handeln. Nun aber ist das Leben der Form nach ein absolutes Werden; jenes Seyn ist daher in alle Unendlichkeit fort immer nur im Werden, niemals im (faktischen und geäußerten) Seyn. Im Seyn würde es erst seyn am *Ende* des Lebens. Zugleich aber geht in jeder Aeußerung (in allem Gewordenen) das Leben darauf aus sein Seyn zu äußern; daß dies kein wirkliches Seyn wird, liegt bloß in dem durch die Form der Wirklichkeit geforderten, unendlich fortdauernden Werden. Folglich ist das Seyn als ein wirkliches nur *Zweck* und *Absicht* der Aeußerung, und zwar durchaus einziger, unbedingter und unendlicher, also Endzweck. Damit ergiebt sich aber zugleich, daß das Seyn des Lebens, das ihm durchaus zu Grunde gelegt werden muß, nur in der Synthesis *mit* dem Werden zum Endzwecke wird. Außerhalb dieser Synthesis ist von einem Endzwecke gar nicht zu reden, sondern nur von einem Seyn schlechtweg. Der Endzweck ist also die *Aeußerung* des Seyns im Werden, um dieses Seyn sichtbar zu machen, also mittelbar die Sichtbarkeit des Seyns des Lebens. Diese Aeußerung ist nicht das *Seyn selbst*. Was in der Aeußerung wirklich *dauert* und *ist*, und durch den ganzen unendlichen Fortgang (des Werdens) dauert, ist nicht in ihr (in der Aeußerung), sondern im Seyn selbst begründet. Nun ist aber das in jeder einzelnen Aeußerung Bestehende, ja das dieselbe eigentlich zum Stehen oder Stillhalten Bringende, und das durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde die *Anschauung* Diese darum in ihrer *absoluten* Form *wird* nicht, sondern sie *ist*. Das Grundseyn des Lebens ist demnach in seiner Form eine Anschauung, die da ist, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieselbe. Alle Thätigkeit fällt nur in das *formale* Leben (in das Werden) und ist daher von jener wegzudenken. Das Wort Anschauung scheint indeß diese Thätigkeit in sich zu enthalten; besser wird daher gesagt: das Seyn des Lebens sey ein stehendes, festes *Bild*, oder *Erscheinung*. Mit ihr vereinigt ist das formale Leben, oder die Anschauung hat formales Leben, ist formales Leben, und durch dasselbe äußert sie sich, wenn sie sich äußert, in der ewigen Form des Werdens. — Dies und nichts andres ist das Seyn des Lebens (des Wissens) schlechtweg. Nun

ist aber Anschauung Freiheit von einem Seyn, bezieht sich auf ein Seyn, das in der Anschauung angeschaut, im Bilde gebildet wird, in der Erscheinung erscheint. Dieses Seyn ist nun zuvörderst nicht das Seyn des Lebens selbst; denn letzteres ist bloß Bild und ist mit dem Bildseyn zu Ende. Eben so klar ist, daß es ein Seyn ist jenseit alles Werdens, wie es ja das Bild auch schon ist. Und da die Anschauung seine Anschauung (sein Bild) ist, mithin sowohl ihrem Seyn als ihrem Inhalte nach von ihm abhängt, so ist es der Grund des formalen wie qualitativen Seyns der Anschauung. Obwohl daher die Anschauung schlechtweg ist, nicht wird, so ist sie doch nicht von sich, aus sich, durch sich, sondern sie ist durch jenes Seyn; sie ist darum absolut nur als Faktum, Faktum jenes Seyns nämlich. Letzteres dagegen, das eben zu der absoluten Anschauung das Seyn ist, ist schlechtweg aus sich, von sich, durch sich: es ist Gott. Weiter nun, als daß es sey das Absolute, und daß es nicht sey Anschauung oder irgend etwas Andres, das in der Anschauung zufolge ihrer Lebendigkeit liegt, läßt sich von demselben in diesem seinem bloßen Begriffe nichts aussagen. Dies aber ist die bloße Form seines Seyns, und zwar bloß im Gegensatze mit dem Seyn der Erscheinung. Was Gott wirklich an und in sich ist, erscheint in der Anschauung; diese drückt ihn ganz aus, wie er innerlich in ihm selbst ist. Sein Wesen, so wie es in ihm selbst ist, äußert sich in alle Unendlichkeit fort, zunächst und unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzwecks. Das Leben darum in seinem eigentlichen Seyn ist Bild Gottes, so wie er ist schlechthin in sich selbst. Als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, dieses Bild Gottes wirklich zu werden, das es aber, eben darum, weil dies Streben unendlich ist, nie wird. — Resultat: Das Wissen ist allerdings nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt, sondern es ist ein Wissen von einem Seyn, nämlich von dem Einen Seyn, das da wahrhaft ist, von Gott; keineswegs aber von einem Seyn außer Gott, dergleichen — das Seyn des Wissens selbst oder der Anschauung Gottes ausgenommen — durchaus nicht möglich ist. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an nothwendigen und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisenden Formen des Wissens.

Die Nachweiſung der Nothwendigkeit dieſer Formen iſt eben die Philoſophie oder die W. L. (S. 203—9.).

Jeder ſieht, daß in dieſer Argumentation mancherlei Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten liegen. 1) Wie jenes Seyn des Lebens (Wiſſens), das zuletzt als abſolute Anſchauung beſtimmt wird, obwohl ſelbſt ſchlechterdings nicht werdend, doch nur im Werden, Endzweck des Werdens, und wiederum dieſer Endzweck nicht das Seyn ſelbſt, ſondern nur ſeine Aeußerung ſeyn ſolle, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen. Der darin liegende Widerſpruch bleibt ungelöſt. Denn wenn auch jenes Seyn eigentlich nicht Seyn, ſondern Anſchauung, Bild iſt, ſo bleibt es doch nicht minder unbegreiflich, wie mit dieſer ſeyenden, unwandelbaren und unveränderlichen Anſchauung das formale Leben, d. i. das reine, abſolute Werden, «vereinigt» ſeyn, wie ſie dies Werden zugleich ſelbſt «ſeyn» ſoll. 2) Wenn dieſe abſolute Anſchauung, d. h. die Anſchauung ſchlechtweg, ſich ihrem Weſen und Begriffe nach nothwendig auf ein Seyn bezieht, das in ihr angeſchaut wird und nicht ihr Produkt, ſondern ihr Grund iſt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum nicht auch die Anſchauung eines einzelnen Dinges ſich eben ſo auf dieſes Ding, als auf ein Seyendes beziehen ſoll. Iſt es unbegreiflich, ſinnlos, das Ding an ſich (d. i. als Seyendes) für den Grund der Wahrnehmung zu erachten, ſo iſt es eben ſo unbegreiflich, wie das abſolute Seyn, Gott, der Grund der abſoluten Anſchauung ſeyn könne. 3) Dieſes abſolute Seyn, Gott, ſoll ſchlechthin jenſeit alles Werdens, durchaus nicht werdend ſeyn. Gleichwohl ſoll er in der abſoluten Anſchauung ganz erſcheinen, wie er iſt, in ihr ſein Weſen äußern. Zugleich ſoll die Anſchauung nicht er ſelbſt, ſondern nur Bild ſeiner, mithin ein Andres als er ſelbſt ſeyn. Indem er ſich nun aber in dieſem Andern äußert, in dieſem Bilde ſich abbildet, ſo findet damit offenbar ein Uebergang aus dem Seyn in ſeine Aeußerung, in ſeine Erſcheinung Statt: Grund und Folge können nur als ein ſolches Uebergehen gedacht werden. Dies Uebergehen aus Seyn in Andersſeyn iſt aber eben der Begriff des Werdens, der Veränderung. Gott iſt alſo entweder nicht jenſeit alles Werdens, oder es bleibt ſchlechthin unbegreiflich, wie er ſich äußern, Grund der Anſchauung ſeyn kann. Ferner 4) das Leben ſoll in ſeinem eigentlichen Seyn Bild Gottes ſeyn. Als formales Leben dagegen, als wirklich lebendiges und thätiges, ſoll es nur das Streben ſeyn,

dieſes Bild Gottes wirklich zu werden, das es doch in der That nie wird. Derſelbe ungelöſte Widerſpruch: das Seyn des Lebens im Widerſpruch mit ſeiner Form, in der es doch nur wirklich lebendig, Leben iſt! — Endlich 5) das abſolute Seyn ſoll in der Anſchauung angeſchaut werden; mithin iſt es auch in ihr. Zugleich ſoll es der Grund der Anſchauung ſeyn, — d. h. die Anſchauung hat ihren Grund in ſich ſelbſt. Iſt es ſo, ſo iſt auch in Wahrheit nichts außer der Anſchauung: der einſeitige Idealismus iſt in Wahrheit nicht überwunden. Denn daß das abſolute Seyn, auf das die Anſchauung ſich bezieht, das in ihr angeſchaut, in ihr abgebildet, in ihr erſcheint, zugleich außer ihr, unabhängig von ihr, ihr Grund, und nicht vielmehr umgekehrt die Anſchauung Grund des durch ihren Begriff nur poſtulirten Seyns ſey, iſt nirgend nachgewieſen. Sie iſt freilich durch das in ihr Angeſchaute beſtimmt, und inſofern von ihm abhängig; aber, eben ſo iſt auch das Angeſchaute als ſolches durch ſie beſtimmt, von ihr abhängig. Daß es mehr ſey, als ein bloß Angeſchautes, Abgebildetes, in welchem die Anſchauung ſich ſelbſt abbildet, daß es ein ſelbſtſtändiges Seyn ſey, auf welches die Anſchauung ſich beziehe, wird ſchlechthin nur vorausgeſetzt.

Es läßt ſich natürlich nicht entſcheiden, ob F. die Mangelhaftigkeit dieſes Uebergangs zum abſoluten Seyn ſpäter ſelbſt gefühlt, und vielleicht deshalb die bereits im Winter 1810—11 vorgetragenen und zum Druck beſtimmten «Thatſachen des Bewußtſeyns» bis zu ſeinem Tode nicht veröffentlicht haben mag. Gewiß iſt nur, daß er ſpäter wieder andere Einleitungen und Wendungen verſucht hat, um zu demſelben Reſultate zu gelangen. So geht er in den bereits erwähnten Vorleſungen über das Verhältniß der Logik zur Philoſophie (aus dem Jahre 1812) von dem Satze aus: Im Wiſſen kommt unter andern die Thatſache einer Verbindung eines Mannichfaltigen von Bildern zur Einheit Eines Bildes vor. Dieſe Thatſache, wenn auch verſchieden aufgefaßt, werde ſowohl von der gemeinen wie von der transſcendentalen Logik vorausgeſetzt: denn eine ſolche Verbindung von mannichfaltigen Merkmalen oder Vorſtellungen zur Einheit Eines Bildes, Einer Vorſtellung, ſey eben ein Begriff, und Begreifen ſey weſentlich Denken, Vorausſetzung des Schließens ꝛc. (Nachgel. W. II, 109 ff.). Woher nun aber jenes Mannichfaltige von Bildweſen rühre, ſey damit noch nicht beantwortet. Der gemei-

nen Logik werde deshalb ein Theil vorausgeschickt, der dies erklären solle, d. h. worin man eine Erklärung von dem Ursprunge der Vorstellung geben wolle. Da werde dann geredet von Eindrücken, welche die Dinge angeblich auf uns machten, von Bildern, welche von den Dingen uns zuströmen u. dergl. m. Allein wenn den Dingen außer uns Bilder entströmten und uns in die Seele fielen, so müßten, da sie nur durch den Gegensatz gegen einander mehrere und verschiedene Dinge sind, ihnen zugleich auch die allgemeinen Begriffe entströmen, die durch den Gegensatz jedes Ding erst «charakterisiren» (es als ein besonderes, von anderen verschiedenes erkennen lassen), z. B. der allgemeine Begriff des Raumes, in dem sie alle sind und vermittelst dessen sie allein verschieden sind. Falls also das Denken und die Begriffe, ohne welche die Vorstellung eines einzelnen Dinges gar nicht möglich sey, — so daß die gemeine Logik in Wahrheit dasjenige voraussetze, dessen Entstehung und Bildung sie erst darlegen wolle, — nicht füglich ebenfalls den Dingen entströmen könnten, in denen selbst kein Gedanke sey, so müßte man sich über die Entstehung des Bewußtseyns eben andre Begriffe anschaffen (Ebd. S. 112. 120.).

Das ursprüngliche Wissen aufzulösen und daran nachzuweisen, daß seine ursprüngliche Gestalt gar nicht durch die Dinge zu Stande komme, weil sie eben in den Dingen gar nicht sey, oder was dasselbe sey, die Entstehung der ursprünglichen empirischen Vorstellung darzulegen, sey sonach die erste Aufgabe der transscendentalen Logik als Theils der W. L. Zu diesem Behufe knüpfe sie an einen Satz an, der schon aus der Einleitung bekannt sey: die Vorstellung oder das Wissen ist, heiße nämlich: es ist absolut ein Bild als Bild, d. h. welches als bloßes Bild auch verstanden und begriffen werde, — oder was dasselbe ist: das Wissen ist wesentlich Sehen eines Seyns durch ein Bild. So sey das Wissen ebenfalls bereits in der Einleitung charakterisirt worden. (Welche «Einleitung» hier gemeint sey, ist aus den Nachgel. W. nicht zu ersehen; es findet sich wenigstens in ihnen keine besondere Einleitung zu den Vorlesungen über die transscendentale Logik. Wahrscheinlich indeß war jener Satz nur als Wortdefinition aufgestellt oder aus der unmittelbaren Selbstanschauung d. h. als Thatsache des Bewußtseyns postulirt, — gemäß der Art und Weise, wie F. stets und überall seine Einleitungen eröffnet). Vom

Seyn des Bildes sey demnach das Verständniß, daß es bloßes Bild und nicht die Sache selbst sey, unabtrennlich, und in dieser Unabtrennlichkeit bestehe eben das zunächst aufzustellende Seyn der Vorstellung. Es sey mithin vorhanden ein Bild = a, so und so bestimmt, von dem und dem innerlichen Gehalte, gleich dem des Seyns, das ich nicht kenne, was es auch sey. Unabtrennlich von diesem ersten Bilde (der unmittelbaren Anschauung oder Wahrnehmung) sey aber ein andres Bild, wodurch a eben als Bild verstanden werde. In diesem zweiten = b sey nicht etwa wieder der Inhalt des ersten enthalten, sondern nichts weiter als dieses, daß a nur Bild, nicht das Seyn selbst sey, daß es zwar den ganzen Inhalt des Dinges enthalte, aber ohne darum das Ding selbst zu seyn, — daß also kein anderer Unterschied zwischen dem Dinge und dem a sey, als daß letzteres nicht das Wesen von jenem selbst sey. Das Bild b drücke mithin einen Gegensatz aus zwischen dem Seyn schlechtweg und dem Nichtseyn (oder dem Bilde), welches letztere zwar zugleich Seyn sey, aber Seyn des bloßen Inhalts des Seyns. Somit erhebe sich b zu der absoluten Anschauung dieses Unterschiedes zwischen dem Seyn selbst und seinem bloßen Inhalte ohne das Seyn, zu einer ganz andren, der von a entgegengesetzten Region der Anschauung, welche nicht einen Inhalt ausspreche, sondern die Bedeutung und den Sinn des Inhalts, wie man ihn nehmen solle, ob als Seyn oder als bloßes Bild, — kurz zu der absolut erkennenden (intellektuellen) Anschauung oder zum absoluten Bewußtseyn eines Seyns überhaupt mit dem Unterschiede vom Bilde. Diese Anschauung des Unterschiedes beider, also nicht blos des Seyns oder des Bildes, sondern des Seyns durch Negation des Bildes und des Bildes durch Negation des Seyns, sey als solche nicht ein todtes, stehendes, sondern ein in sich selbst und aus sich lebendes Bild, oder richtiger ein (thätiges) Bilden; und wenn in ihr a als bloßes Bild erkannt werde, so gehe diese Erkenntniß nicht etwa aus einem in a Sichtbaren hervor oder werde aus ihm erschlossen, sondern a werde schlechthin also erkannt ohne alle Prämissen. — Das Bild b sey sonach der Begriff von a, wodurch dieses als bloßes Bild, nicht als Seyn selbst gebildet sey. Diesem Begriffe liege nun aber eine absolut erkennende Anschauung des Seyns selbst und seines Bildes nothwendig zu Grunde. Sie sey das

allgemeine und absolute, schlechthin vorausgesetzte Wissen, in Beziehung auf welches erst die Beurtheilung des a als bloßen Bildes, mithin das ganze b oder das Begreifen von a als Bild, möglich sey. Denn wie sollte Etwas als Bild anerkannt werden ohne das vorausgesetzte Vermögen, ein Bild schlechthin zu erkennen und vom Seyn zu unterscheiden. Wolle man das Begreifen des a unter den Charakter des Bildes überhaupt die Subsumtion, das Vollziehen des eigentlichen b vorzugsweise Denken nennen, so werde jene Anschauung als Bedingung, Gehalt und Sphäre, innerhalb welcher allein gedacht und subsumirt werde, die absolute Denkform heißen können. Diese wäre mithin der Unterschied zwischen Seyn und Bild, setzend Sinn und Verstand und Bedeutung alles Bildwesens überhaupt, das Bewußtseyn derselben mithin eine absolut verstehende, intellektuelle Anschauung, Evidenz, Klarheit, — der Grund alles andern Verstehens. — «Als absolute Grundlage der ursprünglichen Vorstellung finden wir demnach die Einsicht des Unterschieds zwischen Seyn und Bild. Diese Einsicht ist, wie schon bemerkt, ein innerlich lebendiges Bilden, ein thätiges Durch jedes der beiden durch das Andre. Ein Verstand also, begabt mit diesem durch sich selbst gesetzten Leben und Grundbilden, ist die Grundlage der Vorstellungen. Danach kann es keinem einfallen, diese innere Lebendigkeit aus dem äußern todten und starren Seyn, diese Wechselseitigkeit der Erkenntniß und ihr Mittelschweben zwischen Zweien aus dem Einflusse der äußern, für sich abgeschlossenen und außereinander befindlichen Dinge zu erklären. Die Welt der Dinge ist vielmehr schon versunken und das absolute Apriori des Wissens bewiesen: aus dem absoluten Verstande werden alle Dinge» (Ebd. S. 324. 332—39.).

F. beginnt sonach wiederum mit der Feststellung seines idealistischen Princips: damit irgend Etwas als ein Seyendes im Unterschiede von seinem Bilde oder der Vorstellung erkannt werden könne, — was thatsächlich bei jeder Wahrnehmung oder empirischen Anschauung geschieht, — muß bereits ein Wissen vorhanden seyn, eine (intellektuelle) Anschauung voraus gesetzt werden, worin der Unterschied zwischen Seyn und Bild überhaupt gewußt, das Bild als Bild verstanden wird. Diese Anschauung, diesen Verstand nennt F. ein thätiges, causales Bilden, weil derselbe eben nur im Unterscheiden, im Vollziehen der gegenseiti-

gen Negation des Seyns am Bilde und des Bildes am Seyn, im Setzen des Bildes als Nichtseyn und des Seyns als Nichtbild, bestehe. Dies Wissen könne unmöglich von den äußern Dingen abgeleitet werden: denn durch dasselbe werde das Ding erst Ding, durch die Subsumtion unter das allgemeine Bild des Seyns überhaupt werde das Ding erst als ein Seyendes gesetzt; aus dem absoluten Verstande werden, entstehen mithin alle Dinge. — Es fragt sich daher zunächst: worin besteht jener Unterschied zwischen Seyn und Bild überhaupt. F. erklärt, wiederum aus einer Thatsache des Bewußtseyns, das Bild für ein Werden, eine Genesis, Faktizität, absolutes Sichäußern: denn in der Vorstellung oder im Vorstellen, indem Ich mir etwas vorstelle, sey offenbar eine Thätigkeit, ein Ichwerden des Inhalts der Vorstellung, das zu einer andern Zeit nicht war, ausgedrückt; der Inhalt sey in die Form des Werdens seiner ganzen Ausdehnung nach eingetaucht, und eben dies mache ihn zum Bilde. Das Seyn dagegen im Gegensatze zum Bilde sey nur sich selbst setzend, kein Andres außer ihm, mithin in sich geschlossen, allein. Nun sey aber zugleich das Bild des Seyns und das Seyn selbst dem Inhalte nach ganz gleich (die Vorstellung des Ofens z. B. und der Ofen selbst sind dem Inhalte nach nicht zu unterscheiden). Seyn mithin: Geschlossenheit in sich selbst, absolute Immanenz in sich; Bild dagegen: dasselbe Seyn, aber als werdend, sich äußernd und erscheinend, absolute Sichdarstellung (Ebd. S. 147. 154 f. Vgl. II, 331 ff. 338 f. Anweis. z. seligen Leben ꝛc. S. 10. 77 ff.).

Schon hier zeigt sich nun aber derselbe Widerspruch, in welchem die Thatsachen des Bewußtseyns ausliefen; auch hier bleibt er ungelöst stehen, weil er nicht gelöst werden kann, wenn ein Unterschied zwischen Seyn und Bild bestehen bleiben soll. Denn wie das dem Inhalte nach Eine und selbige Seyn in der Form des Seyns schlechthin in sich geschlossen, in der Form des Bildes dagegen werdend und sich äußernd seyn könne, ist schlechthin unbegreiflich. Es ist damit ein absoluter Hiatus gesetzt zwischen Form und Inhalt, der Inhalt schlechthin gleichgültig gegen die Form wie die Form gegen den Inhalt, beide also schlechthin auseinanderfallend. Ist aber gar keine Verbindung zwischen ihnen, so ist auch nicht einzusehen, wie doch der Inhalt in dieser Form, wie er überhaupt Inhalt seyn könne. Da ferner der ab-

solute Verstand jenen Unterschied zwischen Seyn und Bild doch nur im Bilde anschaut, nur das Bild des Seyns im Unterschiede von dem Bilde des Bildes vor sich hat, oder da er, wie F. selbst sagt, nur die Unterscheidung des Seyns und des Bildes an den absoluten Grundbildern beider ist (S. 148.); so fragt es sich ferner, wie es von dem Seyn, von der absoluten Geschlossenheit und Immanenz in sich, ein Bild und somit ein Werden und Sichäußern geben könne? — Auch diesen Widerspruch läßt F. ungelöst. Er verschärft ihn vielmehr noch, indem er erklärt: weil das Seyn nicht an sich selbst, sondern nur im Bilde im absoluten Verstande sey, so sey darum letzterer in seiner höchsten Potenz selbst nur Bild und Erscheinung. «Von dem Seyn hat er nur die reine Form, die noch dazu in einer Negation besteht und eigentlich alles Bildens und aller Bestimmbarkeit Negation ist (d. h. im Verstande ist nur das Bild des Seyns als Negation des Bildes); er bezeichnet also bloß eine leere Stelle mit dem Zeichen des Seyns, hat nur ein Bild von einem Gebildeten, das noch nichts mehr ist; das reine, lautere formale Seyn. Sodann dessen Bild, in welchem Alles liegen soll, was das Seyn ist, nur nicht in der Wahrheit und Eigenthümlichkeit des Seyns, sondern als bloße Aeußerung und Bild eines Seyns, welche Aeußerung nun zu erwarten und von ihr allein die Erkenntniß des Seyns zu nehmen und die leere Stelle des Bildes damit auszufüllen ist. Denn der Begriff des Seyns ist für sich schlechthin unveränderlich und leer; der des Bildes oder der Erscheinung dagegen erwartet seine Bestimmung von der absoluten Aeußerung, von der Thatsache. Da nun aber die Aeußerung des Bildes zugleich die des Seyns ist, so ist es auch dessen fortgesetzte Bestimmung. So ergiebt sich die höchst einfache Lehre: das Seyn erscheint; die Erscheinung wiederum erscheint sich, begreift sich als solche, als Erscheinung des Seyns, und auf diese Weise ist Erkenntniß möglich; das Seyn erscheint eben absolut durch sich selbst, macht sich offenbar, und ohne dies keine Erkenntniß» (S. 148 f.). F. meint sonach: der Verstand hat und unterscheidet nur im Bilde Seyn und Bild, er versteht nur im Bilde das Bild als Bild und das Seyn als Seyn. Dies Verstehen ist aber selbst ein Bilden, Bilden eines Bildes, das eben als Bild gebildet, angeschaut wird, ein Bilden mithin, welches in dem von ihm gebildeten Bilde sich selbst als Bild erscheint, anschaut, versteht. Der Verstand ist also im Wahr-

heit selbst nur Bild und Erscheinung, die sich selbst als Erscheinung und Bild begreift, Bild aber des Seyns, Bild, das sich selbst auf das Seyn bezieht, sich selbst als Bild, als Aeußerung und Erscheinung des Seyns versteht.

Damit nun meint F. die Einseitigkeit seines früheren Idealismus überwunden zu haben: indem das Wissen, der absolute Verstand sich selbst nur als Bild und Erscheinung versteht, weist er hier auf ein ihm zu Grunde liegendes Seyn hin, auf das absolute Seyn, dessen Bild und Erscheinung er eben ist. Allein abgesehen von dem Widerspruch, daß das Seyn als absolute Geschlossenheit in sich doch zugleich sich äußern, erscheinen soll; so hört es ja eben damit, daß es sich äußert, auf, Seyn zu seyn. Denn der Unterschied zwischen Seyn und Bild bestand ja nur darin, daß Seyn absolute Immanenz in sich, Bild dagegen absolute Sichäußerung seyn sollte. Ist also das Seyn ebenfalls sich äußernd, so fällt der Unterschied zwischen Seyn und Bild hinweg: das Seyn als Sichäußerung ist selbst Bild. Kurz das Bild kann wohl sich äußern, aber niemals Aeußerung des Seyns seyn, d. h. es bleibt beim einseitigen Idealismus. Außerdem ist das Seyn, zu dem F. auf diesem Wege gelangt, von Anfang an nur der leere allgemeine Begriff des Seyns. So richtig es ist, daß ohne diesen Urbegriff des Denkens, ohne dieses «Grundbild», kein Seyendes als seyend, kein Ding als Ding wahrgenommen werden könnte; so folgt doch nicht, daß dieser Begriff Bild eines in ihm abgebildeten absoluten Seyns sey. Er ist als solcher vielmehr nur das Allgemeine in dem Concreten, Einzelnen, das nur in und mit letzterem, nicht selbständig ohne das Einzelne besteht. Es ist wenigstens nicht abzusehen, warum das einzelne Seyende, die Dinge, nur vom Verstande hingeschaute Bilder, das absolute (allgemeine) Seyn dagegen realiter existiren, Grund des Verstandes als seiner Erscheinung seyn soll. Soll endlich der Verstand die intellektuelle Anschauung des Unterschieds zwischen Seyn und Bild seyn, und somit als diese Anschauung, d. i. als selbst Bild, auf ein Seyn hinweisen, dessen Bild er eben sey, so kann dieses Seyn nur das Seyn jenes Unterschiedes seyn. Existirt aber dieser Unterschied realiter, unvermittelt, unaufgehoben, so sind auch Seyn und Bild, das Absolute und dessen Erscheinung, in alle Ewigkeit geschieden. Denn der Inhalt, der in beiden ganz derselbe seyn soll, kann sie

nicht verbinden, eben darum, weil er in beiden Formen ganz derselbe seyn, d. h. gleichgültig gegen sie, unberührt von ihrer Verschiedenheit, mithin ohne Verbindung mit ihnen seyn soll. —

Man sieht, auch dieser neue Einleitungsversuch, sofern er den Begriff des absoluten Seyns und Wissens und deren Verhältniß, d. h. den Punkt feststellen soll, von dem die W. L. ausgeht, führt nicht zum Ziele: dieselben Mängel der Deduction, dieselben Widersprüche und ungelösten Räthsel kehren auch hier wieder. F. ist indeß unerschöpflich in immer neuen Formen und Wendungen. In den Einleitungsvorlesungen zur W. L. von 1813 beginnt er wiederum von vorne, indem er wieder einen andern Weg einschlägt. Dort ging er phänomenologisch vom Wesen der Vorstellung aus; hier beginnt er mit dem Begriffe des Seyns, wie er vom gemeinen Bewußtseyn gefaßt wird. Letzteres nämlich sagt: Dies oder Jenes ist, existirt gewiß und wahrhaftig, besteht für sich unabhängig von meinem Vorstellen ꝛc. Allein ein solches Seyn ist ja ganz und gar unmöglich und widersprechend. Denn was gesagt wird, widerspricht dem, daß es gesagt wird. Gesagt nämlich wird von ihm, daß es schlechthin nur für und in ihm selber, ein in sich Geschlossenes, ohne alle Beziehung auf ein Außen sey. Indem aber gesagt wird, es ist, wird es gleichwohl äußerlich umschlossen, hingesetzt in dem größeren Umfange des Sagens, in welchem es abgetrennt (unterschieden) wird, und der darum für dasselbe ein Außer-ihm ist. Mithin ist das Sagen: es ist, das Seynsetzen, ein Begränzen zweier Entgegengesetzten, eines Innen und eines Außen, durch einander. Beide sind in ihm; es selbst ist mithin die Einheit beider, d. h. es enthält nichts mehr als diese zwei Glieder, die an sich nicht Eins sind. Es ist daher die Einheit nur dieser Zweie, Concrescenz derselben, innige Durchdringung, die durch ihr Gesetztseyn zugleich diese Zweiheit setzt. Eine solche Einheit nennt die Sprache Leben: Seynsetzen mithin = Leben, Fortgehen von Einem Gliede zum andern, Fließen zwischen beiden, Thätigkeit, denn es ist (lebendige) Einheit einer Zweiheit. — Näher bestimmt, verhalten sich indeß jene zwei Glieder des Gegensatzes wie ein absolutes Durch. Denn Innen heißt nur nicht-Außen und Außen nicht-Innen; jedes trägt mithin seine Bestimmung, seinen Charakter nur durch das Andre, indem es nur die Negation des Andern ist. Eben darum sind beide Eins, indem Jedes nur neben dem Andern seyn und das

seyn kann, was es ist, indem Eins das Andre setzt und von ihm gesetzt wird durch das Soseyn beider. Die Einheit, die so eben Leben genannt ward, ist also ein solches absolutes Durch. Ist sie dies, so ist dann, so wie sie ist, nicht bloß sie, sondern ein Andres durch sie. Nun wird sie jedoch nicht etwa dies Andre, verwandelt sich nicht in dasselbe und verliert ihr Seyn, sondern ist und bleibt eben nur das Durch desselben, das daher auch schlechthin nicht ist ohne dieses Durch. Ein solches Durch ist inneres Sehen, An- und Hinschauen, Projiciren, das das Gesehene zu seinem Produkte hat; und ein solches Sehen ist das Wissen in seiner reinsten und einfachsten Form. Das Seyn, wie es jetzt als Gesehenes bestimmt ist, ist damit lediglich durch das Sehen und im Sehen. Nun sollte aber das Seyn ein schlechthin Selbstständiges, nicht durch ein Andres, sondern von sich und durch sich selbst seyn. Soll es also wahr bleiben, daß es dennoch hingesehen wird, so wird es hingesehen als nicht durch ein Andres, unmittelbar indem es hingesehen wird durch ein Andres. Das Sehen widerspricht mithin sich selbst, negirt sein Produkt und damit sich selbst. Eben damit aber ist klar, daß das Sehen sich und seinen Effekt gesehen haben muß, um ihn negiren und durch die Negation den Charakter des Seyns hinstellen zu können, daß es mithin nicht blos ein reines Sehen, sondern ein Sichsehen seyn muß. Indem es ferner das Seyn als sein Produkt negirt, so liegt darin die andre Bestimmung, die ein Gesehenes als Produkt setzt. Und zwar ist in dieser Negation das Eine und Selbige doppelt vorhanden: Einmal wird es gesetzt als Seyn aus sich und durch sich, als inneres Leben, das andre Mal als nicht durch sich, sondern durch das Sehen. Es bleibt also dasselbe; das zweite Mal wird nur das innere Leben, die Kraft, davon hinweggelassen, so daß bloß die Gestalt, in der das Leben erloschen ist, das todte Gerüst des Lebens übrig bleibt. Die Sprache bezeichnet diesen Gegensatz durch Bild und Realität. Auch im zweiten Falle ist das Seyn (die Realität) freilich ein Hingesehenes, wird aber als solches negirt, um es von dem als Hingesehenes ausdrücklich gesetzten Seyn unterscheiden zu können. U. s. w. (N. W. I, 43—50. 54 ff. Vgl. II, 327 ff.). Resultat ist demnach der alte Idealismus: «Das Sehen, das Wissen, das Auge, das da sieht und nicht ermangeln kann zu sehen, ist absolut Erstes. Daraus ergiebt sich das Seyn, die Welt, im Auge nämlich als Gesehe-

nes. Dies wäre unbedingter Idealismus. Diesem Auge stellt sich nun aber allerdings eine Welt, ein Seyn an sich, also und in dieser Form, nicht als Produkt des Sehens. Von dieser Seite ist die Lehre empirischer Realismus: so sieht das Auge, weil es ein verständiges Auge (sich als Bild verstehende Anschauung) ist, nicht bloßes Bildentwerfen. Daß nun dieses Seyn dennoch sein Produkt sey, sieht man erst höher steigend, auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus. Für ihn ist das Auge Grund der Welt: das Seyn in dieser Form wird als Absolutes abgeleugnet, es ist das Produkt des Sehens, in ihm erzeugt durch seine Negation. Der Welt gegenüber ist das Auge absolut Erstes» (Ebd. S. 100 f.).

Sollte nun aber, fährt F. fort, das Sehen, an sich betrachtet, nicht absolut Erstes seyn können, oder sollte es in einer andern Rücksicht nicht absolutes Princip, sondern ein Zweites, Abgestammtes seyn, so kann es nur Bild seyn, aber nicht wieder des Seyns, sondern des absoluten Lebens, des schlechthin lebendigen Gottes (Ebd. S. 101 f.). Allein diesen Nachweis, daß das Sehen an sich nicht absolut Erstes seyn könne, hat F. wiederum nicht geführt; und wenn er ihn geführt hätte, würde er nothwendig nur sich selber widersprochen haben. Denn der Beweis könnte nur aus und von dem Sehen oder Wissen selbst ausgehen: das Wissen müßte sich selbst erkennen, von sich selbst darthun, daß es nicht absolut Erstes, absolutes Princip seyn könne; es müßte sich selbst als absolutes Princip negiren. Indem es aber nur durch diese Selbstnegation zu einem Andern als dem wahrhaft absoluten Principe und Grunde seiner selbst käme, so würde eben damit dieses Andre doch nur durch das Wissen und seine Selbstnegation gesetzt. Mit demselben Rechte wenigstens, mit welchem F. das Seyn der Welt als Produkt des Sehens bezeichnet, weil es in ihm durch seine (des Sehens) Selbstnegation erzeugt sey, — mit demselben Rechte müßte jenes Andre, das absolute Leben (Gott), für ein Produkt der gleichen Selbstnegation des Wissens erachtet werden.

Man ersieht aus dieser letzten, vielleicht reifsten Arbeit, die uns von F. vorliegt, am deutlichsten, daß Princip und Methode auch in der s. g. zweiten Gestalt des Systems sich durchaus nicht geändert haben. Der Ausgangspunkt ist hier wie in den andern beiden Einleitungen ein Phänomen, ein als zugestanden angenom-

mener Begriff, eine Thatsache des Bewußtseyns, die durch das Denken und die Denknothwendigkeit auf ihren letzten Grund zurückgeführt, eben damit aber in das eigentliche, wahre, allen Inhalt des Bewußtseyns aus sich erzeugende Princip des reinen Wissens aufgelöst wird, und also nur den beliebigen, zufälligen Anknüpfungspunkt bildet, von dem die Philosophie aus das gemeine Bewußtseyn zu ihrem Principe hinüberleitet. Dies Princip, das Wissen schlechtweg, das Sehen, das Auge, ist ganz dasselbe, was F. früher die reine Ichheit, die reine Intelligenz nannte. Das Resultat ist dasselbe, derselbe einseitige Idealismus, den F. nur darum von dem «bodenlosen, unbedingten» Idealismus unterschieden wissen will, weil in ihm zugleich die Gesetze, auf welche die Ueberzeugung des gemeinen Bewußtseyns von der Realität der äußern Dinge sich gründe, dargethan seyen; der aber im Grunde, wie jener, in demselben Nihilismus endet. Auch die Methode ist dieselbe reflektirende Dialektik oder dialektische Reflexion, welche die Gegensätze nicht aus einander ableitet, sondern in und vermittelst der Reflexion findet, und ihren Widerspruch nicht aus ihnen selbst vermittelt, sondern wiederum die Reflexion als Mittelglied zwischen ihnen schweben, hin- und herfließen läßt, oder durch einen s. g. Machtspruch der Vernunft den Streit schlichtet.

Man ersieht aber aus dieser Darstellung auch am deutlichsten, in welcher Art F. den Nihilismus zu überwinden, und welchergestalt er zuletzt sein System aufzubauen gedachte. Das Wissen, der Welt gegenüber das absolut Erste und Letzte, schlechthin erzeugendes Princip, sollte an sich betrachtet, von selbst auf ein höheres Princip, auf das wahrhaft Absolute (Gott) als das absolute Seyn oder Leben hinweisen, sich selbst als Bild, Erscheinung, Anschauung desselben erkennen, und sodann von dieser Einsicht aus wiederum die erscheinende Welt als die sich selbst erscheinende, sich selbst anschauende und als Erscheinung sich verstehende Erscheinung des Absoluten darthun. —

Man ersieht aber endlich auch, warum jener Nachweis Fichten nicht gelingen konnte. Denn nachdem einmal vom Wissen oder Anschauen überhaupt (angeblich) dargethan war, daß sein Objekt, als von und in ihm angeschaut, auch nur ein ihm immanentes Moment, nur von ihm selbst gesetzt seyn könne, ließ sich ohne selbstvernichtenden Widerspruch nicht mehr nachweisen, daß dasselbe Wissen gleichwohl auf ein ihm zu Grunde lie-

gendes, von ihm unabhängiges, und doch in ihm angeschautes (abgebildetes) objektives Seyn zurückweise. Das reine absolute Wissen kann vielmehr als solches seinen Grund nur in sich selbst haben. Wird also einmal vom absoluten Wissen ausgegangen, so kann von einem Seyn, das ihm zu Grunde läge, nicht mehr die Rede seyn. —

Nachdem nun F. auf dem einen oder andern Wege vermeintlich zum Begriffe und Verhältnisse des absoluten Seyns und Wissens, d. h. zum absoluten Urprincipe von Allem, was ist und gewußt wird, gelangt ist, so beschäftigt sich dann die eigentliche W. L. vornehmlich mit Beantwortung der Frage: wie trotz jener absoluten Ureinheit des Wissens doch das wirkliche Wissen als ein mannichfaltiges erscheinen, oder wie aus jener Ureinheit die Mannichfaltigkeit eines Wissens, einer Weltanschauung hervorgehen könne (D. W. L. in ihrem allg. Umrisse. Berl. 1810. S. 10. Nachgel. W. II, 9. 68 f. 322 f. 335 ff. 386 f. Anweis. z. sel. Leb. S. 93. 101 ff.). Wie früher aus der reinen Ichheit (Intelligenz), so werden demgemäß jetzt aus dem Einen absoluten Wissen oder dem absoluten Verstande, der sich selbst als Erscheinung des Absoluten versteht, die Anschauung und der Trieb, Raum und Zeit, die individuelle Ichheit und deren Mannichfaltigkeit, der Wille und sein Sollen ꝛc. abgeleitet. Der Nerv der Deduction liegt in Folgendem: Ist das absolute Seyn ewig in sich, von sich und aus sich strömendes Leben, ist dagegen die Erscheinung desselben das sich selbst als Bild dieses Lebens verstehende Bild, Sichwissen, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, d. h. dasselbe Leben in der Form der Reflexion, so kann eben diese Reflexion und somit die Erscheinung des Absoluten überhaupt nur dadurch zu Stande kommen, daß jenes beständige Strömen in sich angehalten, in sich begränzt, bestimmt, zu einer festen Gestalt in bestimmten Umrissen abgeschlossen erscheint, oder daß gleichsam unendlich viele Einschnitte in dasselbe gemacht erscheinen, an welchen der Strom sich brechend, umgelenkt, und somit als in sich zurückkehrend, sich in sich reflektirend erscheine, — unendlich viele, weil der Strom über die nur erscheinenden Einschnitte oder Gränzen in Wahrheit ewig hinausfließt, und sein ewiges Fließen nur durch immer neue, unendlich viele Anhaltepunkte die Form der Reflexion erhalten kann. — Abgesehen indessen von der Mangelhaftigkeit der Deduction, die es höchstens zu einer abstrakten Viel-

heit, nicht aber zu einer mannichfaltig bestimmten, unterschiedenen Vielheit, und somit in Wahrheit zu keiner Mannichfaltigkeit bringt, finden wir in ihr nur die allgemeinen Formen des wirklichen Wissens aufgestellt. Eben dies soll jedoch gerade die alleinige Aufgabe der Philosophie seyn: ihr Geschäft soll «nur in der Aufstellung der Form des Bildes und der daraus nothwendigen Gestaltungen» bestehen, der bloßen Form, «die von dem innern Inhalte durchaus nichts liefert als ein leeres Bild, die leere Stelle, in die er einzutragen ist.» Hinsichtlich des Inhalts müsse die Philosophie an das Leben selbst verweisen, in welchem allein, freilich immer bestimmt durch die Form, das Quale heraustrete, das Bild seine qualitative Bestimmtheit erhalte. Das Quale also müsse erlebt und gelebt werden, oder wie F. sich auch ausdrückt, die Aeußerung des Seyns, das unmittelbare Erscheinen seiner Erscheinung, das eben nur in der Bildform erfolgen könne, müsse Jeder an seiner eignen Person erwarten, um zur Erkenntniß der Wahrheit, d. h. des Seyns zu gelangen: es könne da nichts Aprioristisches, Auszudenkendes geben. Durch die Philosophie werde die Ansicht des Lebens nur gereinigt, indem sie die Form, die das Quale in der Erscheinung nothwendig annehme, kennen lehre, und also einen Abzug des bloßen, aber nothwendigen Scheins von dem Wahrhaften und Realen möglich mache (Ebd. I, 148. 173 f. II, 318. 340. 388. D. W. L. im Umriss. S. 46.). Jenes «Erleben» ist nun offenbar dasselbe, was sonst Erfahrung heißt, nur nicht im Sinne des gemeinen Empirismus. Es beruht keineswegs auf einer Einwirkung der s. g. Dinge, sondern auf der thatsächlichen Sichäußerung des absoluten Seyns und Lebens, welches in der sich selbst verstehenden allgemeinen Bildform (die das Wissen ist und die in jedem einzelnen Ich besonders modificirt erscheint), sich äußert, eben damit aber diese Form zugleich mit diesem seinem Sich, seinem Selbst inhaltlich erfüllt. Jenes Erleben ist also ein unmittelbares Sicheinfinden, «Sichstellen» des Inhalts; Jedem, der wahrhaft lebt, jedem reinen sittlichen Bewußtseyn, das eben nur in und aus Gott lebt, stellt sich der Inhalt von selber; er wird ihm gegeben in und kraft der Aeußerung des absoluten Lebens. Es kommt nur darauf an, ihn auch als das zu verstehen, was er in Wahrheit ist, als Aeußerung des absoluten Lebens in der Form des Bildes; und nur dieses Verständniß zu

bereiten, ist in Bezug auf den Inhalt Sache der Philosophie (Vgl. Anweis. z. selig. Leb. S. 143 ff. 254 f.).

Ueberblicken wir, ehe wir das Facit ziehen, noch einmal den Weg, den Fichte in der zweiten Periode seines Philosophirens einschlug, so geht er, wie in der ersten, aus von der Widerlegung des gemeinen dogmatistischen Realismus, der den Dualismus zwischen Seyn und Wissen, Ding an sich und Vorstellung, zum Principe erhebt, und sucht gegen ihn zu zeigen, daß die s. g. Dinge in Wahrheit nur von dem Wissen selbst nach bestimmten immanenten Gesetzen hingeschaute Bilder seyen. Oder was dasselbe ist: er beginnt mit dem Wissen schlechthin als dem «absoluten Faktum,» als der «Voraussetzung», ohne die es keine Deduktion, keine Einsicht, keine Verständigung ꝛc. geben könne, und die daher auch aller Empirismus und Dogmatismus mache und machen müsse; und nur um dies Grundfaktum als «Grundlage» der W. L. nachzuweisen, stellt er derselben eine Einleitung voran (So erklärt er sich ausdrücklich noch in der W. L. von 1812. Nachgel. W. II, 344.). Er zeigt sodann, daß dies Wissen nicht blos ist, sondern auch sich selbst erscheint, weiß und versteht als ein zwar in sich lebendiges Bilden, eben damit aber doch nur als Bildwesen überhaupt, das als solches auf ein Seyn, ein in ihm Abgebildetes zurückweist. Wie es diese sich selbst erscheinende und sich selbst verstehende Erscheinung des absoluten Seyns seyn könne, und was daraus folge, daß es diese Erscheinung sey, d. h. wie es damit nothwendig in mannichfaltige Formen seiner selbst, als Anschauung und Begriff, Raum und Zeit, Ich und Nicht-Ich, Trieb und Wille ꝛc., sich unterscheide, — sucht demnächst die eigentliche W. L. näher zu entwickeln. Sie ist selbst dieses sich selbst begreifende Wissen, und erblickt daher «die Eine Urerscheinung nicht in der Anschauung, sondern im Begriffe, als ein Seyn-Müssen und So seyn müssen, mithin in einem Begriffe a priori» (Vgl. a. O. S. 341. 388.). Sie ist mithin Entwickelung des sich selbst nothwendig so und nicht anders denkenden Wissens, Entwickelung des Denknothwendigen im und am Wissen. Dies Entwickeln, dies Sichbegreifen, dies Wissen des Wissens ist das allein aprioristische Wissen. Denn in dem Begriffe des Wissens als der sich selbst erscheinenden Erscheinung des Absoluten liegt an sich nichts weiter, als daß es eben sich selbst begreife als die Form, in welcher das Absolute erscheint. Letzteres ist damit noch keineswegs

bestimmt; vielmehr indem das Wissen nur sich erscheint, sich selbst als Erscheinung faßt, Erscheinung der Erscheinung ist, steht es im Gegensatze gegen die Erscheinung des Absoluten (Ebd. S. 346.). Als was daher das Absolute erscheine, der Inhalt oder die qualitative Bestimmtheit, liegt nicht im Begriffe der Sich-Erscheinung als solcher, sondern hängt lediglich vom Absoluten selbst ab, kann also auch in jener Begriffsentwickelung nicht mit construirt werden. Hier tritt vielmehr das «Erleben», die Erfahrung im obenbezeichneten Sinne ein. —

Der Gegensatz zwischen dem a priorischen und aposteriorischen Wissen wird also am Ende wiederhergestellt: die Philosophie kann nichts bestimmen über das Quale des erscheinenden Absoluten, die Erfahrung dagegen nichts über die Form dieses Erscheinens; beide gehören indeß zusammen, weil eben diese Form die Form der Erscheinung des Absoluten, ihr Inhalt der Inhalt derselben Erscheinung ist, — d. h. Philosophie und Erfahrung bilden zusammen die Art und Weise, wie die Eine Erscheinung des Absoluten im Wissen erscheint, und sind mithin in und kraft dieser Einheit selbst mit einander geeinigt. Dies dargethan zu haben, erkennt die W. L. für ihr eigenstes Wesen und wesentlichstes Verdienst. —

So tief und wahr nun Fichtes Grundgedanke ist, daß aller Philosophie, allem Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus, Kriticismus und Dogmatismus ꝛc., wie aller Vermittelung dieser Gegensätze das Wissen selbst und sein aprioriſcher Grundbegriff, das Denken und seine immanente Denknothwendigkeit, schlechthin vorauszusetzen ist, und so gewiß dieses Denken in seiner letzten, Alles bedingenden Ur- und Grundform ein Setzen und Entgegensetzen, Denken und Gedachtes (Ich und Nichtich — Subjekt und Objekt ꝛc.), d. i. ein Sich in sich Unterscheiden, und zugleich ein Vereinigen (Syntheſiren) des Unterschiedenen, und zwar Beides in Einem untheilbaren Urakte ist; so ist es ihm doch keineswegs gelungen, von diesem Grundgedanken aus zu einem wahren und wirklichen Wissen, d. h. zur Vermittelung des Idealismus und Realismus zu gelangen. Wie er vielmehr das Princip selbst, statt es aus der immanenten Denknothwendigkeit, d. i. aus sich selbst darzuthun, nur durch Reflexion und Abstraktion gewinnt; so hält ihn dann dieses Reflektiren und Abstrahiren fortwährend gefangen innerhalb der Schranken eines

abſtrakten, einſeitigen Idealismus. Indem er das eigentliche Fundament, das menſchliche Wiſſen, das menſchliche Denken und ſeine Denknothwendigkeit verläßt, von ihm durch willkührliche Reflexion und Abſtraktion abſieht, und ſtatt deſſen das ſ. g. reine, abſolute Wiſſen zu Grunde legt, welches aber zufolge derſelben Reflexion dann doch wieder nur das menſchliche Wiſſen als Wiſſenſchaftslehre ſeyn ſoll; ſo kann er nun von dieſem Wiſſen aus, auch nach der vollſtändigſten Durchführung des Reflexions-Princips, unmöglich zu einem realen Seyn gelangen. Wie vielmehr in der erſten Geſtalt des Syſtems aus der abſoluten Gewißheit des Sittengeſetzes und ſeiner Realiſirung ſich nur die Nothwendigkeit für das Ich ergab, die bloße ſelbſtgemachte Vorſtellung von Willensbeſchlüſſen und Handlungen und einer moraliſchen Weltordnung in ſich zu ſetzen; ſo ergiebt ſich in der zweiten Geſtalt des Syſtems aus dem ſich ſelbſt als Bild und Erſcheinung verſtehenden Wiſſen nur die Nothwendigkeit, ihm als dem Bilde des Bildes zugleich ein Bild des Seyns gegenüber zu ſetzen, und dieſes Bild von jenem Bilde zu unterſcheiden. Zu einem Unterſchiede zwiſchen Bild und Seyn ſelbſt kommt es nicht, weil dieſem Wiſſen gegenüber das Seyn immer wieder mit dem Bilde in Eins zuſammenfließt. — Fichte behauptet freilich den Unterſchied beider auch nur zugleich mit der Einheit. Allein ſoll der Unterſchied irgend eine Geltung behalten, ſoll das Seyn als Geſchloſſenheit und abſolute Immanenz in ſich vom Wiſſen als abſoluter Geneſis und Sichäußerung wirklich unterſchieden ſeyn, ſo fallen beide, wie gezeigt, wiederum ſchlechthin aus einander: zwiſchen der abſoluten Immanenz in ſich und der abſoluten Sichäußerung giebt es ſchlechthin keine Verbindung. Ihre Einheit fällt lediglich in die ſich widerſprechende Verſicherung des Philoſophen, daß doch das Seyn der Grund des Wiſſens ſey, und alſo im Wiſſen erſcheinen und ſich äußern müſſe.

Eben ſo verhält es ſich mit dem Unterſchiede und der Einheit von Inhalt und Form des Wiſſens, oder mit jenem ſ. g. Erleben des Inhalts und der aprioriſchen Erkenntniß der Form. Iſt das Wiſſen überhaupt nur Erſcheinung des Abſoluten, ſo iſt nothwendig auch das aprioriſche Wiſſen ſeiner Form nichts andres, d. h. daſſelbe mit dem Erleben des Inhalts. Der Gegenſatz zwiſchen Form und Inhalt, zwiſchen der Erſcheinung, die ſich ſelbſt erſcheint, und dem Abſoluten, das in ihr erſcheint, oder

zwiſchen der Erſcheinung der Erſcheinung und der Erſcheinung des Abſoluten, iſt wiederum nur durch Reflexion und Abſtraktion gewonnen. Wird auf dieſen Gegenſatz reflektirt, ſo fallen Form und Inhalt ſchlechthin auseinander, weil ſie ſchlechthin gleichgültig gegen einander geſetzt ſind; wird dagegen auf ihre Einheit d. h. darauf reflektirt, daß das Wiſſen überhaupt in Form und Inhalt nur Erſcheinung des Abſoluten iſt, ſo iſt ihr Gegenſatz vernichtet, und es iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, warum nur die Form a priori gewußt, der Inhalt dagegen nur a posteriori erlebt werden könne. Außerdem iſt mit dieſem Erleben, an das Jeder verwieſen wird, der Inhalt des Wiſſens, das Quale der Erſcheinung, auf welches doch das Intereſſe hauptſächlich gerichtet iſt, als ein unbeſtimmtes Mannichfaltiges geſetzt, eben ſo mannichfaltig als die Mannichfaltigkeit der menſchlichen Individualität. Denn erleben kann nur das einzelne Ich, das Individuum. Was von dieſen mannichfaltigen individuellen Erlebniſſen das Allgemeine, Nothwendige, an ſich Wahre ſey, bleibt völlig unbeſtimmbar. Hinſichtlich des Inhalts endet mithin die W. L. in dem Widerſpruch der mannichfaltigen, ſubjektiven, trotz ihrer Verſchiedenheit gleichberechtigten Ueberzeugungen (Erlebniſſe), d. h. in der Auflöſung des Wiſſens; hinſichtlich der Form in einem leeren, wenn auch nothwendigen Schematismus, welcher, ſofern er den Inhalt von anders woher zu erwarten hat, an ſich ebenfalls kein Wiſſen gewährt. — Der Nihilismus iſt unvermeidlich: er bricht gleichmäßig von allen Seiten hervor. —

Zweites Kapitel.

Der dialektiſche Realismus.

(Herbart.)

Der Widerſpruch, an welchem Fichtes Syſtem zu Grunde geht, ſtand im Grunde von vornherein an der Spitze deſſelben. Das Ich, das ſich ſelbſt, zugleich aber ein Nicht-Ich ſich gegenüber und mit dieſem ſich in Wechſelwirkung ſetzt, iſt bereits dieſer Widerſpruch. Denn in jenen drei Grundſätzen der erſten W. L. ſind nur die leeren, abſtrakten Formen ausgedrückt, in denen das Bewußtſeyn ſich bewegt und zum Selbſtbewußtſeyn fortgeht. Was das Ich ſey, als was es ſich ſetze, was es von ſich und dem Nicht-Ich wiſſe, iſt damit nicht geſagt. Fichte weiß dem Sich-

ſetzenden kein Prädicat zu geben; mithin kann auch deſſen reiner Gegenſatz, das Nicht-Ich, keines erhalten; und was aus der Wechſelwirkung beider ſich ergeben ſoll, kann ſonach ebenfalls nur rein formeller Art ſeyn, die bloße Form der Wechſelwirkung ſelbſt. Es erſcheint mithin ſogleich an der Spitze eine leere Form, die ihren Inhalt erſt ſucht, — die ihn zwar nach der erſten Anlage des Syſtems, aus ſich ſelbſt erzeugen ſollte, aber, wie ſich ergab, es nicht vermochte, und ſo zuletzt ihn anderswoher «erwarten» mußte. Außerdem war nicht einmal gezeigt, wie es möglich ſey, daß das Ich ſich ſelbſt ſetze: der zweite Widerſpruch, der wenigſtens anſcheinend in dieſem Sichzurückbeziehen des Subjekts auf ſich ſelbſt als Objekt, in dieſer Identität von Subjekt und Objekt, die doch ohne den Gegenſatz beider nicht beſtehen kann, liegt, war ohne weiteres mit dem erſten zu dem Einen Principe verbunden, welches das ganze Syſtem des Wiſſens erzeugen und tragen ſollte. —

Von dieſen Widerſprüchen geht Herbarts Realismus aus in ſeiner Oppoſition gegen den Fichteſchen Idealismus.

Man hat der Herbartiſchen Philoſophie durchgängig eine falſche Stellung angewieſen, indem man ſie nur als Fortſetzung oder Umbildung der Kantiſchen anſah, aufgebaut auf demſelben Grundprincipe, abweichend nur in der Anwendung deſſelben und den gezogenen Conſequenzen. Dies iſt entſchieden unrichtig. Kants eigenthümliche Grundidee liegt in der Annahme jener angeblich aprioriſchen, unſerm Erkenntnißvermögen angehörigen Formen der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft, vermöge deren der a poſteriori gegebene Inhalt (die Empfindungen, Wahrnehmungen) erſt zu einer zuſammenhängenden, in ſich geordneten Welt der Erſcheinungen ſich geſtaltet. Aus der Vermittelung dieſer aprioriſchen Formen mit dem apoſterioriſchen Inhalte wollte er die Erfahrung ſelbſt, ſofern ſie als ein geordnetes Ganzes von Erkenntniſſen, als ein zuſammenhängendes gegenſtändliches Wiſſen (Bewußtſeyn) erſcheint, erklären. Die Erfahrung begreiflich, denkbar zu machen iſt allerdings auch der ausgeſprochene Endzweck Herbarts, wenigſtens der ganzen theoretiſchen Hälfte ſeiner Philoſophie. Allein darum ſteht er in keinem näheren Verhältniſſe zu Kant als Fichte. Auch Fichte wollte, wie wir geſehen haben, von Anfang an daſſelbe. Ja Fichte ſchließt ſich in ſofern näher an Kant an, als er jene Formen der Sinnlichkeit ꝛc. vollkommen gelten läßt, und

sie nur aus dem Einen Grundprincipe der Ichheit oder der reinen Intelligenz zu deduciren sucht. Herbart dagegen leugnet nicht nur die Ursprünglichkeit und aprioriſche Immanenz dieſer Formen, und ſtellt mithin gerade das Fundament der Kantiſchen Theorie in Abrede (Pſychol. als Wiſſenſch. ꝛc. Königsb. 1824. 25. Thl. I, S. 5. 36. Allg. Metaphyſ. ꝛc. Königsb. 1828. Thl. I, S. 75 ff.), ſondern er polemiſirt auch ausdrücklich gegen jede Philoſophie, die mit einer Unterſuchung oder Kritik unſers Erkenntnißvermögens beginne, und mithin gegen Kants Unternehmen überhaupt (Pſych. I, 37. Einleit. ꝛc. S. 234.). Seine Abweichung von Kant iſt alſo ganz eigentlich principiell. Dagegen hält er allerdings das Ding an ſich, das Fichte ſeinerſeits verwarf, als Bedingung unſerer Vorſtellungen feſt. Allein darin trifft er mit allen Realiſten von Anbeginn der Philoſophie zuſammen. Mag er daher auch ſich ſelbſt einen Kantianer von 1829 nennen; — in Wahrheit hat er keine nähere Verbindung mit Kant, als Fichte. —

Wohl aber ſteht er zu Fichte in dem engſten Verhältniſſe, nicht etwa weil er perſönlich auch ſein Schüler war, ſondern weil er durch und durch ſein organiſcher, von ihm ſelbſt geforderter Gegenſatz iſt. Sogleich in ſeiner erſten ſtreng theoretiſch-philoſophiſchen Schrift (Hauptpunkte der Metaphyſik. Gött. 1808. S. 68 ff.) läßt er den Realismus, von dem er ausgeht, dem Fichteſchen Idealismus «zur unvermeidlichen Beute» werden, um ſodann dieſen Idealismus durch ſeine eignen inneren Widerſprüche ſich in ſich auflöſen und auf die Ausgangspunkte ſeines Realismus zurückfallen zu laſſen. Sein größtes, verdienſtlichſtes Werk: die Pſychologie als Wiſſenſchaft ꝛc., — im Grunde der Kern ſeines ganzen Syſtems, — dreht ſich durchgängig um den Begriff des Ich. Ja ſeine ganze Philoſophie iſt eine fortlaufende Polemik gegen Fichte und deſſen Nachfolger. Er ſcheint es darauf angelegt zu haben, von Allem, was Fichte behauptet, das gerade Gegentheil aufzuſtellen. Fichte will von Einem Grundprincipe ausgehen und nach Einer Methode fortſchreiten. Herbart geſtattet eben ſo viele Principien und Methoden, als es Probleme giebt. Fichte's Syſtem iſt nur ein einziges großes Bauwerk; Herbart's beſteht aus mindeſtens drei verſchiedenen Gebäuden (wie er ſelbſt ausdrücklich bemerkt: Kurze Encyklop. d. Philoſ. Halle 1831. S. 1. 275.). Fichte iſt inſofern Spinoziſt, als es für ihn nur Eine abſolute Subſtanz, nur Ein Seyn giebt, das nur im Wiſſen, im Bilde,

als eine Mannichfaltigkeit von Erſcheinungen erſcheint. Herbart dagegen ſtellt ſich zu Leibnitz, und behauptet eine Vielheit ſchlechthin einfacher, realer (ſubſtanzieller), qualitativ verſchiedener Weſen. Fichte geht von einem Widerſpruche aus, und will auf ihn die ganze Philoſophie baſiren. Herbart ſetzt das Weſen der Philoſophie gerade umgekehrt in die «Wegſchaffung» der Widerſprüche, die die gegebenen Begriffe darbieten. Fichte ſucht aus ſeinem Einen aprioriſchen Grundprincipe die ganze Erfahrung abzuleiten und kraft dieſer Deduction begreiflich zu machen. Herbart dagegen geht aus von den gegebenen, erfahrungsmäßigen Begriffen des gemeinen Bewußtſeyns, ſucht dieſe nur von den ihnen immanenten Widerſprüchen zu befreien, und ſie damit zugleich auf ihre wahre Quelle zurückzuführen. Für Fichte giebt es keine Dinge an ſich: alle Dinge ſind ihm nur Bilder, Erſcheinungen, in denen das Abſolute als Wiſſen und für das Wiſſen ſich abbildet. Nach Herbart ſind die Dinge an ſich, d. i. die einfachen, realen Weſen neben und außer der Seele, die nothwendigen, veranlaſſenden Bedingungen des Empfindens, Wahrnehmens, Vorſtellens, und damit alles Wiſſens. Fichte iſt inſofern Idealiſt, Herbart Realiſt. Fichte ſetzt eine reine Intelligenz, ein abſolutes, als Wiſſen gleichſam gebornes Wiſſen voraus, das ſich in ſich in eine nach Form und Inhalt mannichfaltige Welt von Erſcheinungen (Bildern — Vorſtellungen) unterſcheidet. Herbart dagegen läßt das eigentliche Wiſſen erſt aus einer Vielheit verſchiedener, ſich gegenſeitig hemmender und fördernder Vorſtellungen reſultiren. Fichte gleicht einem Baumeiſter, der aus Einem Material, auf Einem Fundamente, nach Einer Idee ein weitläuftiges Gebäude aufzuführen ſtrebt; aber die Einheit will ſich nicht gliedern, die Theile fallen immer wieder in das Fundament zurück. Herbart dagegen iſt gleichſam ein Meiſter der Anatomie: das feine, ſcharfe Secirmeſſer weiß er vortrefflich zu führen und die ſauberſte Arbeit zu liefern; aber die zerlegten Theile wollen ſich nicht wieder zum Ganzen zuſammenfügen. Fichte zerhaut den Knoten mit dem Schwerte; Herbart zupft ihn in eine wirre Maſſe von Fäden und Faſern auseinander.

Der Gegenſatz zwiſchen beiden kann in der That kaum vollkommener ſeyn.

Danach wird man ſich wundern, daß Herbart dennoch in dieſen Abſchnitt unter die Rubrik des Dialekticismus geſtellt,

ja seine Philosophie sogar als dialektischer Realismus — anscheinend eine contradictio in adjecto — bezeichnet worden. Diese Stellung und dieser Name wird sich sogleich rechtfertigen, wenn wir das Herbartsche System selbst etwas näher in Betracht gezogen haben werden.

§. 47. Zunächst ist trotz des entschiedenen Gegensatzes zwischen Fichte und Herbart die allgemeine Basis, auf der sie stehen, doch ganz dieselbe. Es ist das Denken und die immanente Denknothwendigkeit, die im Grunde auch Herbarts Urvoraussetzung, sein eigentliches Grundprincip ist.

H. erklärt sogleich von vornherein: Neben dem Lernen von Sprache, Geschichte, Naturkunde ꝛc. geben Erfahrung und Umgang Anlaß zum Denken, und das Selbstgedachte, wie sehr es auch anfangs zerstreut liegt und bald so, bald anders gestaltet wird, enthält dennoch Keime einer Wissenschaft, für die es als Wahrheit oder Irrthum in Betracht kommen kann. Diese Wissenschaft ist die Philosophie: Wer — fährt er fort — mit Anderen dergestalt streitet, daß nicht bloß von reinen, der Beobachtung unmittelbar zugänglichen Thatsachen die Rede sey, der setzt voraus, es gebe in den streitigen Gegenständen, sofern sie gedacht werden, eine Nothwendigkeit, sie nur auf einerlei und nicht auf verschiedene Weise zu denken. Diese Voraussetzung macht auch die Philosophie. Und wenn die Streitenden sich zu vereinigen wünschen, so suchen sie zuerst den Punkt auf, bis zu welchem sie einstimmig denken, indem sie voraussetzen, es gebe einen nothwendigen Fortschritt im Denken. Auch diese Voraussetzung macht die Philosophie; und daß ein solches nothwendiges Fortschreiten gefunden werden könne, bestätigt die Mathematik (Lehrb. zur Einleit. in d. Phil. 3te Ausg. Königsb. 1834. S. 1 ff. Vgl. S. 241 Allgem. Metaph. I, 471. Psychol. als Wiss. I, 6.).

Die Philosophie beruht mithin auf dem Denken und der immanenten Denknothwendigkeit, oder sie ist vielmehr das Denken und dessen immanente Denknothwendigkeit selbst.

Allein die Philosophie soll zugleich auch die äußere und innere Erfahrung oder gegebene Begriffe, gleichsam als den Stoff des Denkens und der Denknothwendigkeit, zu ihrer Voraussetzung haben. Die Philosophie, — heißt es weiter, — sich auf äußere und innere Erfahrung beziehend, bringt demnach im

Kreise der allgemeinen Begriffe eine nothwendige Anordnung und Fortschreitung, und hiermit unter den Grundgedanken aller Wissenschaften eine Verknüpfung hervor, wodurch einem Jeden nicht nur die Uebersicht über das menschliche Wissen erleichtert, sondern auch sein eignes Wissen gleichsam verdichtet und zu größerer Wirksamkeit erhoben wird. Sie kann eben deshalb durch keinen Gegenstand, der ihr oder dem sie ausschließend angehörte, beschrieben werden, indem überall, wo sie Begriffe findet, mindestens das logische Geschäft des Ordnens und Zurechtstellens ihr zukommt. Sie überläßt es daher den übrigen Wissenschaften, das Gegebene zu sammeln, und die Thatsache, daß es gegeben sey, historisch zu bewähren. Sie nimmt das Gegebene erst da in ihre Behandlung, wo weiter die Frage entsteht, wofür es zu nehmen sey und was es gelten könne, — d. h. nachdem es als ein Begriff, ein Begriffenes (notum — notio) festgestellt worden. Von einer Anschauungslehre kann mithin nicht die Rede seyn. Es giebt keine andre Philosophie, als die von der Reflexion, d. h von der Auffassung der Begriffe anhebt. Kurz die Philosophie ist im Allgemeinen Bearbeitung der gegebenen Begriffe (durch das Denken und dessen immanente Denknothwendigkeit. — Ebd. S. 7 f. 21 ff.).

Was sind nun aber diese gegebenen Bgriffe? Worin besteht der Begriff des Gegebenen überhaupt und sein charakteristisches Kriterium?

Herbart beantwortet diese Frage nur beiläufig und an verschiedenen Stellen. Ueberall aber, wo er darauf eingeht, unterscheidet er die gegebenen Begriffe sorgfältig von den willkührlichen, selbstgemachten, oder erst abgeleiteten Begriffen. Er bezeichnet sie als solche, die «die Erfahrung uns aufdringt», die «nicht zu vermeiden seyen», als «nothwendig erzeugte» Begriffe, «entsprungen in einem nothwendigen Denken, das unwillkührlich sich aufdringt», an die wir «gebunden» sind, an denen wir nichts ändern können, sondern uns «stets genöthigt finden, Alles beim Alten zu lassen.» Das Gegebene überhaupt, durch das auch die gegebenen Begriffe diesen Charakter der Nothwendigkeit haben, ist ihm das, was schlechthin nicht bezweifelt werden kann, noch jemals bezweifelt worden ist, weil es eben unmittelbar gegeben ist; mithin das Unzweifelhafte, Gewisse, von dem eben deshalb die Philosophie ausgehen muß, weil sie es nicht

ableugnen, nicht einmal vermindern kann, sondern es nothwendig setzen muß. Daher bezeichnet er denn auch wohl das Seyende als ein Gegebenes. Das unmittelbar Gegebene sind ihm indessen nur die einfachen Empfindungen, die Merkmale der Dinge (— der Stoff der Anschauung). Die Formen dieses Gegebenen: Raum und Zeit, Verknüpfung der mehreren Merkmale zur Einheit Eines Dinges ꝛc., sind zwar nicht unmittelbar gegeben, müssen aber doch ebenfalls als gegeben oder im Gegebenen unmittelbar vorgefunden betrachtet werden, weil sie auch nicht beliebig geändert oder anders bestimmt werden können. Durch dieses unmittelbar Gegebene werden uns jene Begriffe (die Herbart gegebene nennt) «aufgenöthigt»; nur auf Grund dieses Zwanges sind sie gleichermaßen als gegebene zu bezeichnen und damit «gültige» Begriffe (Ebd. S. 23. 29. 59. 152. 155. 227. Metaphys. II, 15 ff. 22. 72 ff. 78. 361. Psychol. I, 26 f. 141 f.). Das Gegebene in allen diesen Beziehungen ist mithin vor allem Philosophiren vorhanden. Denn die Philosophie entsteht erst mit der Reflexion auf die gegebenen Begriffe (Einleit. in d. Phil. S. 22. 158. Zur Lehre von der Freiheit d. menschl. Willens. Gött. 1836. S. 9.).

Man sieht, H. unterscheidet ein doppeltes oder, wenn man will, ein dreifaches Gegebenes: 1) das unmittelbar Gegebene oder die einfachen Empfindungen, die Merkmale der Dinge; 2) die Formen, in denen dies Gegebene erscheint; 3) die durch dies doppelte Gegebene dem Denken aufgenöthigten Begriffe. Sofern nun die Philosophie es nur mit diesen Begriffen zu thun hat, diese aber dem Denken aufgenöthigt oder in einem nothwendigen Denken erzeugt sind, d. h. auf einer Nothwendigkeit beruhen, die unser Denken beherrscht und es zwingt, so und nicht anders zu denken; so leuchtet ein, daß die Philosophie, nicht nur sofern sie die gegebenen Begriffe gemäß der immanenten Denknothwendigkeit bearbeitet, sondern auch sofern diese Begriffe von der Denknothwendigkeit ihr gleichsam geliefert werden, — d. h. in jeder Beziehung auf das Denken und die Denknothwendigkeit sich gründet. Selbst daß ein Seyendes, Reales sey und unsere Vorstellungen bedinge, wird nur durch das Denken als denknothwendig dargethan. Ja H. erklärt ausdrücklich: «Wir sind in unsere Begriffe völlig eingeschlossen, und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge.

Demnach muß Ein- für allemal bemerkt werden, daß die Gültigkeit und reale Bedeutung deſſen, was wir über das Seyn in einem nothwendigen Denken feſtſetzen, gar nicht kann bezweifelt werden, weil der Zweifel nichts andres wäre, als der Verſuch, ſich dem nothwendigen Denken zu entziehen. Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verſchieden iſt), der muß wiſſen, daß es nach ſeinem Sprachgebrauche kein andres Syſtem giebt als Idealismus» (Einleit. in die Phil. S. 193.).

Allein die Denknothwendigkeit, die H. zu Grunde legt, iſt eine doppelte. Es iſt 1) eine dem Denken gleichſam äußerliche, fremde, welche jene ſ. g. gegebenen Begriffe ihm aufnöthigt, oder es zwingt, dieſelben zu erzeugen. Es iſt 2) eine innere, immanente, dem Denken ſelbſt eigenthümliche, nach welcher es jene Begriffe bearbeitet, ſie ordnet, verknüpft, verändert, aus ihnen weiter folgert ꝛc. Jener äußere Zwang wird von der Empfindung, der ſinnlichen Wahrnehmung, der Erfahrung im engern Sinne ausgeübt; dieſe innere Nothwendigkeit entfaltet ſich dagegen von ſelbſt, indem das Denken auf die gegebenen Begriffe reflektirt. Wie kommt nun H. zur Annahme jenes äußerlichen Zwanges? Warum ſollen die gegebenen Begriffe nicht ebenfalls zufolge der immanenten Denknothwendigkeit erzeugt ſeyn? Doch wohl darum, weil ſie nach H. zum Theil wenigſtens Widerſprüche enthalten, und damit dem auf ſie reflektirenden, die Widerſprüche bemerkenden Denken zweifelhaft werden, undenkbar erſcheinen. Die äußere Denknothwendigkeit zwingt alſo das Denken zu Begriffen, die es zufolge der innern Denknothwendigkeit nicht denken kann. Aber wie mag es zugehen, daß das Denken Begriffe zu denken wähnt, die es eigentlich nicht denken kann? Es muß wohl ein ſehr unklares, blindes, unbeſonnenes Denken ſeyn, das nicht weiß, was es thut. Doch nein: auch der gebildete Philoſoph, der ſehr wohl ſieht, daß die gemeinen Erfahrungsbegriffe Widerſprüche enthalten, kann nach H. nicht umhin, doch immer wieder dieſe Begriffe zu denken: ſonſt wären ſie ja auch nicht denknothwendig. Außerdem fragt es ſich noch immer, wie das Denken, wenn es auch noch ſo blind und bewußtlos handelte, wider ſeine eigne Natur zu handeln vermöge? wie es ſich Begriffe aufnöthigen laſſen könne, die ſeiner eignen ihm immanenten Denknothwendigkeit widerſtreiten? Dies erſcheint ſo völlig unbegreiflich, daß der behauptete Gegenſatz zwiſchen der äußern und innern Denknothwendigkeit nothwen-

dig zweifelhaft werden muß. Jedenfalls wäre dieser auffallende, an der Spitze aller menschlichen Denkthätigkeit stehende Widerspruch vor allen Dingen zu lösen gewesen. H. löst ihn nicht. Er reflektirt nicht einmal auf den zerreißenden Zwiespalt, in den dadurch das menschliche Denken mit sich selbst geräth; er stellt jene doppelte Denknothwendigkeit vielmehr hin, als sey es eine unbezweifelbare Thatsache. Allein diese Thatsache, wenn sie unbezweifelbar seyn soll, muß damit selbst schlechthin denknothwendig seyn. Und in der That, wenn H. behauptet, das unmittelbar Gegebene lasse sich nicht leugnen oder bezweifeln, weil es eben unmittelbar gegeben sey, so sagt er damit nur: es liege im Wesen und Begriffe des unmittelbar Gegebenen, daß es schlechthin nothwendig gedacht und für gewiß gehalten werden müsse. Und was ist das Gegebene? was sind die Empfindungen, die Erscheinungen, die Ich nun einmal gewißlich habe, und die meinem Denken jene gegebenen Begriffe aufnöthigen? Sind sie denn nicht Bestimmungen des Denkens selbst, desselben geistigen Wesens, das denkt? Ja wohl, erwidert H.; aber sie sind durch ein Andres außer mir bedingt, veranlaßt. Allein dies Andre und sein Bedingen erschließe Ich nach H. nur; von ihm weiß Ich nur kraft jener innern, dem Denken immanenten Denknothwendigkeit; dies Andre (Seyende, Reale) außer mir denke ich nur hinzu. Außerdem ist dies Andre nach H. eben nur Bedingung, Veranlassung; das eigentlich Erzeugende, das die Empfindungen, Vorstellungen*) nicht blos hat, sondern hervorbringt, ist die Seele, dasselbe Wesen, welches denkt. Mithin ist dasjenige, das die s. g. gegebenen Begriffe dem Denken aufnöthigt, im Grunde ganz dasselbe mit dem Denken selbst. Die äußere und die innere Denknothwendigkeit fallen zusammen in das Eine und selbige denkende Wesen. Wie können sie sich dennoch widersprechen? Wie kann die Eine dem Denken-Begriffe aufnöthigen, die der andern widerstreiten? Wie kann das Eine denkende Wesen diesen Widerspruch ertragen, ohne in sich zu zerfallen? Und wenn der Widerspruch nun einmal thatsächlich, unzweifelhaft gegeben, d. h. denknothwendig ist, welches Recht hat die innere Denknothwendigkeit, jene durch die äußere veranlaßten sich widersprechenden Begriffe zu «verbessern» oder

*) Nach H. sind die Empfindungen ebenfalls Vorstellungen im weiteren Sinne des Worts.

zu «verändern», und den Widerſpruch aus ihnen «wegzuſchaffen»? Warum ſoll letztere dieſe Correkturen ſich gefallen laſſen? Und aus welchem Grunde ſind die verbeſſerten Begriffe für beſſer, richtiger, zu erachten? — Aus der Unbeantwortlichkeit dieſer Fragen ergiebt ſich, daß in Wahrheit die zweite der beiden Denknothwendigkeiten (die innere) durchaus keinen Vorrang vor der andern in Anſpruch nehmen kann. Im Gegentheil, da der Widerſpruch zwiſchen ihnen das Denken urſprünglich und mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzt, ſo daß der Widerſpruch ihm gleichſam weſentlich, ſubſtanziell zu ſeyn ſcheint, ſo iſt durchaus kein Recht und kein Grund abzuſehen, warum aus den angeblich widerſprechenden, gegebenen Begriffen der Widerſpruch wegzuſchaffen ſeyn ſoll.

Gleichwohl hat Herbart, indem er ſonach zwar das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit zu Grunde legte, zugleich aber ihm ein unzweifelhaft Gegebenes oder gewiſſe gegebene, denknothwendige Begriffe vorausſetzt, die es nur zu bearbeiten habe, d. h. indem er in Wahrheit nicht von dem Denken ſelbſt als einer durch eine innere Nothwendigkeit geleiteten Thätigkeit, ſondern von einem nothwendig-Gedachten ausgeht, — denn ſein ſ. g. Gegebenes iſt in jeder Beziehung nichts andres, als das vorausgeſetztermaßen durch das Ding an ſich vermittelte nothwendig Gedachte, — gleichwohl hat er damit das einzig mögliche Princip des ächten, wahren, durchaus anzuerkennenden Realismus ausgeſprochen. Und darin liegt die hohe Bedeutung ſeines Syſtems, welche die entgegengeſetzte Richtung der neuſten Philoſophie ſo gern ableugnen möchte, die aber in der mehr und mehr ſich verbreitenden Anerkennung deſſelben klar genug ſich ausſpricht. Allein einerſeits ſchwebt jenes nothwendig Gedachte in der Luft, wenn es nicht aus dem Denken und deſſen immanenter Denknothwendigkeit hergeleitet, und damit als ein nothwendig Gedachtes, das gleichwohl nicht als ein bloß von dem Denken ſelbſt herrührendes, ſondern als ein zugleich durch ein Andres außer ihm vermitteltes gedacht werden muß, dargethan erſcheint, indem ja das nothwendig Gedachte unmittelbar und unabweislich auf ein nothwendiges (von einer immanenten Nothwendigkeit getriebenes) Denken, von welchem es gedacht wird, als auf ſeine Vorausſetzung zurückweiſt. Andrerſeits kann das Gegebene, wenn es wirklich ein Unbezweifelbares, allgemein und nothwendig Gedachtes ſeyn ſoll,

unmöglich in Widerspruch stehen mit dem Denken und dessen immanenter Denknothwendigkeit. Dies aber nimmt H. an, wenn er behauptet, daß die gegebenen, in einem nothwendigen Denken erzeugten Begriffe Widersprüche enthielten, die das Denken wegzuschaffen und sie damit erst denkbar zu machen habe, und daß im Wegschaffen dieser Widersprüche ein Hauptgeschäft aller Philosophie bestehe.

Doch dieser letztere Punkt, auf den die ganze theoretische Philosophie H.'s sich basirt, bedarf einer näheren Erörterung. Sie wird uns zugleich auf den Begriff der Herbartschen Methode führen, und damit jenen Namen eines dialektischen Realismus, den wir seinem Systeme gegeben haben, rechtfertigen. Nehmen wir daher den Faden der Darstellung da, wo wir ihn oben fallen gelassen, wieder auf.

Nachdem H. den allgemeinen Begriff der Philosophie dahin bestimmt hat, daß sie in der Bearbeitung der gegebenen Begriffe durch das auf sie reflektirende Denken bestehe, fährt er fort: Aus den Hauptarten dieser Bearbeitung ergeben sich die Haupttheile der Philosophie. a) Der erste Erfolg der auf die Begriffe gewendeten Aufmerksamkeit besteht darin, daß sie klar, und wofern sie dazu geeignet sind, deutlich werden. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung von Urtheilen ergiebt Schlüsse. Hiervon handelt die Logik: sie ist derjenige erste Theil der Philosophie, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren im Allgemeinen betrachtet, — ganz abgesehen davon, wie die Begriffe entstehen mögen. b) Die Auffassung der Welt und unserer selbst führt aber auch Begriffe herbei, die, je deutlicher sie gemacht werden, gerade desto weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, sondern Zwiespalt anrichten überall, wo sie Einfluß haben, und die gleichwohl auch in den übrigen Wissenschaften nicht zu vermeiden sind. Die Philosophie hat daher die wichtige Aufgabe, diese Begriffe so zu verändern, wie es durch die besondere Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird. Bei der Veränderung wird etwas Neues hinzukommen, durch dessen Hülfe die vorige Schwierigkeit schwindet. Dies kann man eine Ergänzung nennen; und die Wissenschaft von der Ergänzung der Begriffe, die zweite Art ihrer Bearbeitung, ist die Metaphysik. Sie hängt insofern mit der Physik zusammen,

als man sich zuerst aus der Kenntniß des Gegebenen überzeugen muß, daß die Begriffe der erwähnten Art wirklich daraus hervorgehen, und nicht blos willkührlich ersonnen sind. Die Hauptbegriffe der Metaphysik aber sind so allgemein, daß alle übrigen Begriffe von der Welt und uns selbst nur nach Berichtigung jener gehörig bestimmt werden können. Daher entsteht neben der allgemeinen Metaphysik (Ontologie) noch eine angewandte, die in Psychologie, Naturphilosophie und natürliche Theologie zerfällt. c) Noch giebt es indeß eine dritte Klasse von Begriffen, bei denen das Denken, wie bei den metaphysischen, nicht mit der bloßen logischen Verdeutlichung sich begnügen kann, die jedoch andrerseits keine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserer Vorstellung herbeiführen, der in einem Urtheile des Beifalls oder Mißfallens, d. i. in einem ästhetischen Urtheile besteht. Die Wissenschaft von diesen Begriffen ist die Aesthetik. Mit der Kenntniß des Gegebenen hängt sie in ihrem Ursprunge nicht weiter zusammen, als insofern wir dadurch veranlaßt werden, uns Begriffe vorzustellen, welche ohne alle Rücksicht auf ihre Realität Beifall oder Mißfallen erwecken. Angewandt aber auf das Gegebene geht die Aesthetik über in eine Reihe von Kunstlehren, die man sämmtlich praktische Wissenschaften nennen kann. Die meisten derselben kommen darin überein, daß es der Willkühr überlassen bleibt, ob man sich ein Geschäft mit dem Gegenstande machen wolle oder nicht. Daher die bedingte Form der Vorschrift: wenn Jemand mit dieser Kunst (z. B. der Musik) sich befassen will, so soll er sie so und so betreiben, so nämlich, daß das Gefallende und nicht das Mißfallende erzeugt werde. Allein es giebt Eine unter ihnen, deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung an sich tragen, weil wir unwillkührlich und unaufhörlich den Gegenstand derselben darstellen. Dieser Gegenstand nämlich sind wir selbst, und die bezeichnete Kunstlehre ist die Tugendlehre, welche hinsichtlich unserer Aeußerungen im Thun und Lassen, in Pflichtenlehre übergeht (Lehrb. z. Einleit. in die Phil. S. 23 ff. Psychol. als Wiss. I, 35 f.).

Die Logik hat H. nicht besonders bearbeitet, weil er hier im Wesentlichen nichts Neues vorzubringen hatte. Sie ist ihm außerdem nur der «Vorhof» zur Philosophie (Psych. a. O.). Wir erwähnen daher aus dem Grundrisse derselben, den er in dem Lehr-

buche zur Einleitung in die Philosophie gegeben hat, nur die Art und Weise, wie er den Satz des Widerspruchs faßt, weil auf diesen Satz die Nothwendigkeit sich gründet, die gegebenen Begriffe, sofern sie einen Widerspruch involviren, zu verändern oder zu ergänzen. Der Satz des Widerspruchs lautet nach ihm: Entgegengesetztes ist nicht einerlei. Er ist ihm gleichgeltend mit dem Satze der Identität: A = A, oder eigentlich: A ist nicht = non A, so wie mit dem s. g. principium exclusi medii (tertii). Er bezieht sich nicht auf Dinge, sondern nur auf Begriffe, und ist mithin ein bloßes Werkzeug, das an sich nichts hilft. Man muß vielmehr erst die Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsbegriffen kennen, um einzusehen, wie wichtig die Forderung ist, daß A = A seyn solle (a. O. S. 56.). Hieraus erhellt, daß der Satz des Widerspruchs nach H. ein immanentes Denkgesetz ist, das den Erfahrungsbegriffen gleichsam gegenübersteht. Eben damit ist er das Grundgesetz der Metaphysik.

Die Metaphysik nämlich entsteht überhaupt nur dadurch, daß das reflektirende Denken, nachdem es logisch das Gegebene auf allgemeine Begriffe gebracht hat, in diesen Begriffen, in den allgemeinsten Formen des Gegebenen, Widersprüche findet, die verhindern, es im wiederholten Denken stets auf dieselbe Weise zu denken. Könnte das Gegebene bleiben, wie es das Denken vorfindet, so würde es eine Wissenschaft, Metaphysik genannt, gar nicht geben (Allg. Metaphys. II, 10. 24 f. Psych. I, 37 f.). Die Metaphysik geht mithin vom Gegebenen aus; und das Princip, von diesem auszugehen, ist insofern gerechtfertigt, als das Gegebene, kraft jenes Zwanges, den es ausübt, nach Materie und Form unzweifelhaft, gewiß [d. h. wie wir gesehen haben, schlechthin denknothwendig] ist. Gewißheit an sich aber ist die erste nothwendige Eigenschaft eines Princips. Die zweite besteht in der Fähigkeit, Andres durch sich gewiß zu machen, und so gleichsam im Wissen aus sich herauszugehen. Denn ohne diese zweite Eigenschaft würde es bei der Aufstellung des Princips verbleiben müssen, und die Wissenschaft in ihrem Anfange auch zugleich zu Ende seyn. Beginnen wir also mit den Formen des Gegebenen und wählen die logisch allgemeinsten und unmittelbar wirklichen zu Ausgangspunkten, so fragt es sich, wie kann aus dem Gegebenen etwas weiteres folgen, oder wie kann das gegebene Wissen sich selbst vermehren und überschreiten, und wie kann dies im Denken geschehen?

Der Grund, die Veranlassung, über das Gegebene hinauszugehen, liegt freilich in jenen Widersprüchen, die im Gegebenen sich zeigen. Aber es fragt sich, wie und mit welchem Rechte darf das Denken aus diesem Grunde gewisse Folgerungen ziehen, — es fragt sich, wie überhaupt Grund und Folge zusammenhängen? (Allg. Metaph. II, 22 ff. Einleit. in d. Phil. S. 29.)

Demnach stellt H. dieses Problem an die Spitze der metaphysischen Fragen. Er zeigt zunächst, daß es ein gegebenes Problem ist: wir verknüpfen täglich Gründe und Folgen, leiten diese aus jenen her; dies ist nicht nur thatsächlich, sondern nothwendig: wir können nicht anders. H. findet aber darin sogleich auch einen Widerspruch. Es ist also recht eigentlich ein metaphysisches Problem, auf dessen Lösung zugleich die Metaphysik sich selbst erst aufbaut. Die Folge nämlich soll im Grunde liegen, mit ihm identisch seyn; und doch soll sie zugleich aus ihm hervorgehen als etwas Neues, das mithin nicht schon in ihm enthalten, nicht mit ihm identisch seyn kann. Die nächste sich darbietende Lösung jenes Widerspruchs, fährt H. fort, ist die logische. Im logischen Syllogismus ist der Grund ein Zusammengesetztes, und die Zusammensetzung bringt die ihrem Begriffe nach ebenfalls zusammengesetzte Folge hervor, d. h. die Folge ist lediglich nur eine neue Verbindung, in welcher die Materialien, die der Grund darbietet, nur eine neue Form annehmen, so daß die Folge der Materie nach sich nicht vom Grunde unterscheidet. Aber diese Lösung ist nur partial. «Es fragt sich, wie kommt der Grund dazu, in den andern Zustand überzugehen, in dem die Folge sich bildet? Geschieht die Verbindung bloß durch ein ungefähres Denken wie im logischen Syllogismus? Liegt im Grunde selbst gar kein Trieb zum Begründen? — Allerdings, denn in der That ist es nicht etwa die Vernunft als ein besonderes Vermögen, die da folgert oder aus den vorhandenen Gedankenstoffen nach Belieben Neues bildet, sondern die Antriebe des Denkens sind es, aus denen von jeher alles metaphysische Forschen hervorgegangen. Nicht daher bloß da, wo ein Paar Prämissen mit gleichem Mittelbegriffe einander glücklich begegnen, sondern auch da, wo ein Gegebenes fordert, richtiger gedacht zu werden, ist ein Grund vorhanden, dessen Folge in ihm liegen wird, sobald er mit seinem Uebergange aus Einem in den andern Zustand fertig seyn wird, aber dessen Folge so lange noch nicht in ihm liegt, als von dem Uebergange

entweder die bloße Möglichkeit oder die bloße Forderung vorhanden ist» (Allg. Metaph. II, 26 ff. 38 f. 43.).

Man sieht, H. unterscheidet eine doppelte Art von Gründen und Folgen. Die erste ist die logische, wie sie im logischen Syllogismus vorkommt. Hier soll die Folge eine neue Verbindung seyn, in welche die mehreren Elemente des zusammengesetzten Grundes übergehen. Allein diese Fassung des logischen Verhältnisses ist offenbar falsch und ungenau. In dem Obersatze: Alle Menschen sind sterblich, liegt zugleich implicite, daß es viele und mithin unterschiedene, bestimmte, einzelne Menschen (Individuen) gebe, d. h. liegt zugleich der Begriff der Individualität als Moment des allgemeinen Begriffs Mensch. Dieser Begriff der menschlichen Individualität wird im Untersatze: Cajus ist ein Mensch, dem Cajus beigelegt. Und die Folge: Also ist C. sterblich, verbindet dann bloß den Begriff der menschlichen Individualität mit dem der Sterblichkeit; — d. h. die Folge beruht darauf, daß in dem allgemeinen Begriffe Mensch, den der Obersatz ausspricht, die Begriffe Individualität und Sterblichkeit als Momente desselben so untrennbar zusammengehören, daß, wenn ich Cajus als ein menschliches Individuum denke, ich ihn zugleich als sterblich denken muß. Ohne diese untrennbare Zusammengehörigkeit könnte von einer Folgerung gar nicht die Rede seyn. Von einer neuen Verbindung oder einer neuen Form, in welche die Elemente des Grundes übergingen, zeigt sich dabei keine Spur; die Folge enthält überhaupt gar nichts Neues: die Verbindung von menschlicher Individualität und Sterblichkeit ist bereits im Obersatze ausgesprochen. — Die zweite Art von Gründen hat nun mit dieser ersten gar nichts gemein. Was H. hier Grund nennt, ist in der That gar nicht Grund, sondern Ursache; er verwechselt offenbar beide Begriffe. Die Ursache ist allerdings von der Art, daß ihre Wirkung in ihr liegen oder vielmehr aus ihr hervorgehen wird, sobald sie mit ihrem Uebergange aus Einem in den andern Zustand fertig seyn wird ꝛc. Und wenn das Gegebene «fordert», richtiger gedacht zu werden, wenn es ein «Antrieb» für das Denken ist, so wirkt es auf das Denken: es ist die Ursache, welche der Denkthätigkeit eine bestimmte Richtung giebt. Von der Ursache allein läßt sich auch behaupten, daß ihre Wirkung zugleich ein Neues seyn müsse, das mit der Ursache noch nicht unmittelbar gegeben sey. Der Grund kann und wird nun zwar häu-

sig zugleich Ursache seyn; aber darum bekümmert sich der logische Syllogismus nicht; er beruht allein auf der gegebenen Zusammengehörigkeit zweier Begriffe, ohne zu fragen, ob das Band, das sie verknüpft, das der Ursache und Wirkung sey oder worin es sonst besteht. —

Diese Verwechselung der Begriffe, die H. hier sogleich an der Schwelle des Eingangs sich zu Schulden kommen läßt, erweckt kein gutes Vorurtheil für seine, so oft bei Andern von ihm vermißte Besonnenheit und Genauigkeit im Denken. Er mag indessen in den Fehler nur gefallen seyn, um sich auf eine leichte und ungezwungene Art den Weg zur Begriffsbestimmung seiner Methode zu bahnen. Er fährt nämlich unmittelbar also fort: «Giebt es Gründe der zweiten Art, welche fordern in die Folge überzugehen, so kann man sagen, der Grund stehe in Beziehung zur Folge. Die Folge aber ist noch ein Unbekanntes, die Beziehung liegt nicht vor Augen, sondern sie soll erst gesucht werden. Wird sie gefunden, so ist die Folgerung vollbracht. Und giebt es eine allgemeine Regel, sie zu suchen, so können wir diese Regel die Methode der Beziehungen nennen.» Diese Beziehung ist der Ergänzungsbegriff zwischen dem Grunde und der Folge, und die Methode kann daher auch bezeichnet werden als die allgemeine Regel, «nothwendige Ergänzungsbegriffe, wenn sie versteckt sind, aufzusuchen.» Sie besteht nun näher in der Vorschrift, den Grund M nicht als ein einziges, sondern als mehrere M zu denken, in deren Verbindung die Folge N entspringe, so daß jedes M nicht einzeln, sondern zusammen mit den andern M = N sey. «Statt des Einen Grundes setze man Gründe, oder besser, man betrachte mehrere zusammengehörige Gedanken als den ganzen Grund. Nun kann zwar keiner von den Gründen für sich allein gleich der Folge seyn, wohl aber jeder insofern, als er durch den andern umgeändert worden. Denket Euch also den Grund als ein Mehrfaches, das sich gegenseitig bestimmt, so werdet ihr jedes von diesem Mehrfachen insofern, als es die Bestimmung durch das Andre erlitten hat, der Folge gleich achten können.» «Ueber die Veränderung, bemerkt Herbart selbst, die an sich nicht in der bloßen Vervielfachung der M liegt, die aber doch durch die Verbindung der mehreren M im Begriffe des Grundes vorgegangen seyn muß, wenn er sich mit N vertragen soll, schweigt indeß die Methode der Beziehungen. Gewiß muß jedes M, indem

es mit den andern in Gemeinschaft tritt, so gefaßt werden, daß im Begriffe von ihm etwas sich ändern möge durch die Begriffe der anderen. Wenn dies Aendern nicht von selbst erfolgt, — und davon sieht man im Allgemeinen wohl kaum die Möglichkeit, indem ja die mehreren M als mehrere gleichartige Exemplare Eines allgemeinen Begriffs gedacht werden, — so müssen wir es nothwendig veranstalten. Die mehreren M müssen also anders, als durch ihren ursprünglichen, allgemeinen Begriff, dennoch aber der Wahrheit gemäß, mithin auf eine Weise, die jenem gleich gelte, in treuer Uebersetzung aber in einem andern Ausdrucke, vorgestellt werden. Wie die Mathematiker ihre Begriffe transformiren, und ohne solchen Wechsel nicht rechnen können, so werden wir eine ähnliche Kunst nöthig haben: eine Kunst der zufälligen Ansichten. Ohne diese möchte mit der Methode der Beziehungen schwerlich etwas anzufangen seyn. Man stoße sich dabei nicht an den Ausdruck: zufällig. Zufällig sind die Ansichten nur für den Begriff, von welchem sie genommen werden (d. h. für den gegebenen Begriff, welcher durch den in ihm enthaltenen Widerspruch sie hervorruft), nothwendig dagegen an dem Orte, wo sie vorkommen; und sie sind so zu wählen, daß durch ihre Vermittelung dasjenige in Verbindung komme, wovon Eines durch das Andre eine neue Bestimmung erhalten soll» (Allg. Metaph. II, 43 f. 52 f. 56 f. 63 f. Hptpkte d. Metaph. S. 8 ff. 28 f. Einleit. ꝛc. S. 235 ff.).

Dies also ist die Methode, mit deren Hülfe H. die Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsbegriffen wegzuschaffen, die Probleme der Metaphysik zu lösen gedenkt. Man wird finden, daß die Begriffsbestimmung, die er ihr giebt, und namentlich die Art und Weise, wie er sie zu begründen sucht, nicht eben sehr klar ist. Es soll gegebene Begriffe geben, die da fordern, richtiger gedacht zu werden, d. h. die das Denken antreiben, sie zu verändern, zu transformiren, zu verbessern ꝛc. Insofern werden diese Begriffe als Gründe bezeichnet, die fordern, in ihre Folge überzugehen. Die Folge wäre danach nichts andres als die Veränderung oder Verbesserung, welche mit ihnen vorzunehmen das Denken von ihnen selbst angetrieben wird. Diese Folge, diese Verbesserung ist aber an sich unbekannt; worin sie bestehen solle, liegt nicht unmittelbar in dem gegebenen Begriffe. Nur daß sie geschehe, fordert der Begriff, und insofern bezieht er sich auf sie. Aber

worin wiederum diese Beziehung bestehe, ist bei der Unbekanntschaft mit dem, worin die Folge oder Veränderung bestehen solle, nicht minder unbekannt. Die Methode soll daher die Art und Weise vorschreiben, diese Beziehung und damit die vorzunehmende Veränderung zu finden. Worin besteht nun aber die Vorschrift, die sie giebt? Sie befiehlt, den Grund als ein Mehrfaches zu denken, das sich gegenseitig bestimmt, ändert, modificirt. Wird er so gedacht, so ist zugleich die Verbesserung vollzogen, die der gegebene widersprechende Begriff fordert, um richtig gedacht zu werden. Ist also dieser Begriff der Grund, der das Denken antreibt, ihn zu verbessern, und ist diese Verbesserung die Folge, in die er selbst überzugehen fordert, so ist mit der Vollziehung jener Vorschrift diese Forderung erfüllt und die Folgerung vollzogen: der Grund ist in die Folge (in die Verbesserung seiner selbst) übergegangen. Allein zunächst ist der Grund selbst gar nicht übergegangen in seine Folge, sondern das Denken oder vielmehr der Philosoph hat den gegebenen Grundbegriff willkührlich verändert, und diese Veränderung eben so willkührlich die Folge aus demselben genannt. Die Ausdrücke Grund und Folge sind willkührlich auf eine Denkoperation übertragen, die mit dem Verhältnisse und Begriffe von Grund und Folge gar nichts gemein hat. Und dann, — aus welchem Grunde heißt jene Vorschrift oder Regel die Methode der Beziehungen? Von Beziehungen ist dabei ja gar nicht die Rede; sie schreibt weder vor, wie die Beziehungen zu finden seyen, noch werden Beziehungen entdeckt oder nachgewiesen. Eine zufällige Ansicht ist dagegen eine solche Verbesserung allerdings, d. h. es ist im besten Falle eine glückliche, die Schwierigkeiten lösende Hypothese, immer aber ein bloß subjektiver Einfall des Philosophen. Nothwendig kann dieser Einfall nie und an keinem Orte heißen, so lange nicht nachgewiesen ist, daß jene Vervielfachung, gesetzt auch, sie vermöchte wirklich den Widerspruch zu beseitigen, die einzig mögliche Lösung des Problems sey. H. beruft sich, — offenbar um die von ihm selbst gefühlte Willkührlichkeit zu entschuldigen, — auf das Beispiel der Mathematik. Allein diese Berufung ist durchaus unstatthaft, eine neue willkührliche Vermischung durchaus verschiedener Gebiete. Ein Begriff ist keine Größe, die man beliebig zerlegen oder aus beliebig bestimmten Theilen zusammengesetzt sich denken kann. Außerdem verfährt die Mathematik nie so willkührlich. In ihren Transformationen

ſetzt ſie an die Stelle des Einen M nicht mehrere M, ſondern ſtets dieſelbe Größe, nur in einer andern Geſtalt, was der abſtrakte Quantitätsbegriff vollkommen geſtattet; und noch weniger nimmt ſie an, daß die ſubſtituirten Größen ſo oder ſo, jenachdem es gerade paſſen will, ſich gegenſeitig beſtimmen, verändern, modificiren. *)

Was iſt und was will nun aber dieſe Herbartſche Transformation der Begriffe? — Sehen wir von der Deduction ganz ab, und faſſen in der Begriffsbeſtimmung nur das in's Auge, was klar genug hervortritt und worauf es weſentlich ankommt, ſo iſt die ſ. g. Methode der Beziehungen und der zufälligen Anſichten in Wahrheit nur ein andrer Name für die unvollkommene dialektiſche Methode Fichte's. Wie Fichte, um den Gegenſatz zwiſchen Ich und Nicht-Ich zu vermitteln, oder was daſſelbe iſt, den Widerſpruch in ihrer Syntheſis aufzuheben, die Theilbarkeit beider annahm und dieſen Begriff als Mittelglied zwiſchen ihnen einſchob (S. oben S. 429 f.), ſo nimmt H. eine Vervielfältigung des Grundes, eine Mehrheit von gleichartigen M und deren gegenſeitige Modification an, vermöge deſſen M mit dem von ihm verſchiedenen N ſich vermitteln ſoll, der Grund als identiſch mit der Folge angeſehen werden könne. Fichte ſagt: Ich und Nicht-Ich ſollen vereinigt werden; dies iſt nicht wohl anders möglich (denkbar), als ſofern beide ſich gegenſeitig beſchränken, worin zugleich die Theilbarkeit beider liegt. H. ſagt: Grund und Folge ſollen als identiſch gedacht und doch von einander unterſchieden werden; dies iſt nicht wohl anders möglich, als ſofern der Grund für ein Zuſammen von mehreren Gründen, die ſich gegenſeitig beſtimmen, angeſehen wird. Damit ſagen aber beide im Grunde ganz daſſelbe: hier wie dort wird die geforderte Einheit nur hergeſtellt durch das Dazwiſchenſchieben eines Mittelgliedes. Ob ich ſage: Siehe die Einheit an nicht als ein einziges M, ſondern als ein Zuſammen von mehreren gleichen M, oder ob ich ſage: Füge zu M und damit zwiſchen M und N eine Mehrheit von gleichen, ſich gegenſeitig beſtimmenden M ein; iſt an ſich ganz einerlei, nur ein verſchiedener Ausdruck für dieſelbe Sache.

*) Wie unphiloſophiſch und zugleich unmathematiſch H. hier das Beiſpiel der Mathematik herbeizieht, hat kürzlich Lotze (in Fichte's Ztſ. f. Phil. u. ſpecul. Theol. 1843. XI, 212 ff.) des Näheren dargethan.

H. nennt daher seine Methode auch selbst die allgemeine Regel, die nothwendigen «Ergänzungsbegriffe» aufzusuchen. Ergänzen aber heißt Hinzufügen. Willkührlich einschieben will Fichte auch nicht; das Vorhandene soll vielmehr auf das Hinzuzufügende selbst hinweisen. Allein eben darin liegt der Mangel dieser Dialektik, daß bei Herbart wie bei Fichte das Vorhandene in Wahrheit nicht selbst das Hinzuzufügende, Ergänzende, herbeiführt, sondern dieses durch das reflektirende Denken gleichsam erfunden wird.

Wollte man sich indessen auch solche hypothetische Ergänzungen gefallen lassen, so bleibt doch immer der Hauptmangel stehen, daß diese Dialektik ihren Zweck nicht einmal erreicht. Der Widerspruch, den das Denken nicht zu ertragen vermag, soll weggeschafft, die Gegensätze sollen vermittelt werden. Allein Fichte gesteht offen, daß dies seine Methode nicht leiste, daß vielmehr zuletzt nur ein Machtspruch der Vernunft den Knoten zu zerhauen vermöge. H. wähnt zwar, den Widerspruch weggeschafft zu haben; allein bei Lichte besehen, hat er nur dessen Stellung verschoben, nur den Widerspruch durch einen Widerspruch gelöst. Denn die mehreren M, deren Zusammen an die Stelle des Einen M treten soll, sind, wenn sie schlechthin Einerlei, ohne allen Unterschied seyn sollen, offenbar nicht mehrere, sondern nur Eines: das Zusammen einer Vielheit ist nur denkbar, wenn die Vielen sich irgend wie (wenigstens räumlich) von einander unterscheiden. Unterscheiden sie sich aber, so ist Jedes von ihnen nicht bloß M, sondern zugleich nicht M, — ein offenbarer Widerspruch, der selbst erst zu lösen wäre. Zugleich soll jedes M, indem es mit den andern in Gemeinschaft tritt, so gefaßt werden, daß in dem Begriffe von ihm etwas sich ändere durch die Begriffe der andern. Aber es so zu fassen, ist offenbar schlechthin unmöglich. Der Begriff von M kann unmöglich ein andrer werden dadurch, daß ich ihn vielfach denke oder ihn mehrmals wiederhole; M, das eben bloß M ist, kann ein zweites ganz gleiches M unmöglich verändern, wenn es nicht selbst zugleich ein andres ist als das zweite. H. will daher auch die Veränderung selbst veranstalten: er will die mehreren M anders als durch ihren ursprünglichen allgemeinen Begriff, aber doch auf eine diesem gleichgeltende Weise vorstellig machen; er will den ursprünglichen Begriff in treuer Uebersetzung, nur in einem andern Ausdrucke wiedergeben. Allein anders und doch

gleich, ist offenbar ein Widerspruch, der wiederum erst zu lösen wäre. Außerdem aber ist jeder Begriff seinem ganzen Wesen nach nur Ausdruck und nichts als Ausdruck: er drückt die Sache aus; wenn ich also diesen Ausdruck ändere, so ändere ich den Begriff selbst. Endlich leistet H. nicht, was er verspricht. Er löst das Problem in der That nicht durch bloße Uebersetzung des ursprünglichen Begriffs in einen andern Ausdruck, sondern nur durch die Voraussetzung, daß die mehreren M sich gegenseitig ändern. Nur dadurch kann der Grund «in den andern Zustand übergehen», in welchem die Folge zugleich gesetzt ist. Aendern sie sich aber gegenseitig, — mag nun diese Aenderung eine zufällige Ansicht, d. h. nur von dem Philosophen veranstaltet seyn, oder mag sie von ihnen selbst ausgehen, — so ist damit offenbar der Begriff der causa transiens dem Verhältniß der mehreren M untergelegt. Denn ein gegenseitiges Sichbestimmen, Sichändern, ist ohne Einwirkung des Einen auf das Andre nicht denkbar. Das heißt: H. hat den Widerspruch in dem gegebenen Begriffe durch einen Begriff weggeschafft, von welchem er selbst, wie sich sogleich zeigen wird, nachweist, daß er ein reiner Widerspruch sey! —

Vielleicht wird H. darauf erwiedern, was er sogleich im Folgenden (Metaph. II, 61.) sagt: die Methode der Beziehungen solle und dürfe nur angewendet werden auf Begriffe, die unzweideutig aus dem Gegebenen stammen, und Anspruch machen, wirkliche Gegenstände darzustellen: denn es gebe Begriffe (Hülfsbegriffe), die mit ihren Widersprüchen behaftet bleiben müssen, wovon die Mathematik wiederum an den Quadratwurzeln aus negativen Größen ein Beispiel darbiete. Hier schade der Widerspruch nichts, weil diese Hülfsbegriffe nicht real seyen, sondern (wie die Logarithmen, Sinus ꝛc. in der Mathematik) nur zu Durchgängen für das Denken dienen. Ja er geht soweit, ganz allgemein zu behaupten: das Reale nur könne nicht durch widersprechende Begriffe gedacht werden; aber in der Form der Zusammenfassung desselben im Denken könne man sie nicht vermeiden, und müsse sie nicht vermeiden wollen (Vgl. Lehrb. z. Einl. in d. Phil. S. 236. 278.). Vielleicht also soll der Begriff des gegenseitigen Sichbestimmens der mehreren M nur ein solcher Hülfsbegriff des zusammenfassenden Denkens seyn. Allein mit jenen Sätzen widerspricht H. diametral sich selber. Nach ihm ist es ja gerade nur das Denken, welches den Widerspruch im Gegebenen nicht bul-

den kann. Nur in dem Begriffe des Realen kann es liegen, daß es nicht in sich widersprechend seyn darf. Der Begriff des Realen ist doch aber nur das Reale, sofern und wie es gedacht wird. Nicht also dem Realen selbst, sondern nur dem Denken und Gedanken des Realen sind die Widersprüche zuwider. Im gemeinen Bewußtseyn behalten daher die gegebenen Begriffe ihre Widersprüche; nur das Denken muß sie, wie H. selbst behauptet, wegzuschaffen suchen, weil der Satz des Widerspruchs, d. h. ein immanentes Denkgesetz, es dazu «antreibt». Wie also kann dasselbe Denken widersprechende Hülfsbegriffe dulden oder gar selber bilden? Wie kann der Widerspruch in einem gegebenen Begriffe für weggeschafft gelten, wenn er nur durch einen widersprechenden Hülfsbegriff, d. i. durch einen andern Widerspruch beseitigt ist? —

§. 48. Diese Mängel und Widersprüche, welche die Herbartsche Methode gleich in ihrem ersten Auftreten drücken, wiederholen sich bei ihrer Anwendung fortwährend: H. vermag keines der s. g. metaphysischen Probleme zu lösen, ohne dem Widerspruche zu verfallen, den er gerade fortschaffen will. Dies wird im Folgenden noch kürzlich zu zeigen seyn. Da indeß die Methode der Beziehungen nur für gegebene Begriffe gültig seyn soll, und da für die Gegebenheit eines Begriffs nur die Realität seines Gegenstandes, die in keinen Widerspruch verwickelt seyn kann, die sicherste Bürgschaft leistet (Metaph. II, 62 f. 71.); so giebt H., ehe er zur Anwendung seiner Methode auf die metaphysischen Probleme sich wendet, zuvor eine logische Analyse des Begriffs der Realität. Sehen wir also zunächst zu, was ist nach H. das Reale?

H. beginnt mit der Bemerkung: das gemeine Bewußtseyn und wir selbst anfänglich nehmen die Dinge um uns her unbedenklich für wirklich an. Allein mit dem Erwachen des Zweifels (der Reflexion) zeigt sich, daß nur die Materie der Erfahrung, die Empfindung, wirklich gegeben ist, die Formen der Erfahrung nur an der Empfindung haften. Die Empfindungen sind nun aber nicht Dinge, sondern Zustände des empfindenden Subjekts. Gegeben sind also keine Dinge; — es giebt kein Seyn. Dieser Satz, fährt H. fort, läßt sich zwar leicht aussprechen, aber nicht festhalten. Man kann zu jeder Sache sagen: du bist nichts; aber die Sachen fahren fort zu erscheinen, und verwickeln uns in

die Frage, woher der Schein komme. Denn es ist klar, daß, wenn nichts ist, auch nichts scheinen kann. Der Schein läßt sich nicht ableugnen, nicht einmal vermindern; man muß ihn setzen als ein recht eigentliches Nicht-Nichts. Damit erklärt man nun freilich nicht dasjenige, was da scheint als ein Solches, wie es scheint, für real. Aber man setzt Etwas, und zwar dieses Etwas wegen dieses Scheins, ein andres wegen eines andern Scheins. Die Menge des Realen (Scheinenden) vergrößert die Menge der Antriebe, Etwas, unbekannt wie es ist, zu setzen, in's Unermeßliche. Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf's Seyn. Das ist die genügende Autorität, welche dem Gegebenen ganz allgemein verbleibt. Wir setzen nur das Gegebene als den wirklichen Schein dem Seyenden entgegen, das dem Scheine nothwendig zu Grunde liegt. Dieses nennen wir unbekannt: denn wir sagen zwar, daß es ist, bekennen aber nicht zu wissen, was es ist. Das Unbekannte ist die Qualität; unser Begriff des Seyenden besteht also aus Bekanntem und Unbekanntem, dem Seyn und der Qualität. — Unterscheiden wir nun beides, und fragen specieller: was ist sonach der Begriff des Seyenden? — so ergiebt sich die Antwort darauf im Allgemeinen schon aus dem Vorigen: das Seyende ist dasjenige, dessen Setzung nicht aufgehoben werden kann, oder die bloß Anerkennung des Nichtaufzuhebenden ist der Begriff des Seyns. Aber diese nicht aufzuhebende Setzung ist so zu setzen, wie ursprünglich (vor dem Zweifel) das Empfundene gesetzt ward, d. h. unmittelbar, als eine Bejahung (Position), von der es in der Natur des Dinges liegt, daß sie ihm zukomme. Das Seyn der Dinge nämlich kommt zwar erst zum Vorschein in ihrem Gegensatze gegen das, was nicht ist, sondern nur gedacht wird. Es muß also die Frage erst erhoben seyn, ob die Dinge nicht etwa Träume, Täuschungen seyen, welche sich vom Seyenden eben dadurch unterscheiden, daß sie eine Zurücknahme des Setzens, das schon geschehen war, enthalten. Wird diese Frage verneint, so entsteht nun aus der doppelten Verneinung eine Bejahung, und diese erst ergiebt den Begriff des Seyns. Aber zugleich soll dadurch nichts Neues gesagt werden: es wird vielmehr vorausgesetzt, die Bejahung habe von jeher sich von selbst verstanden, und es liege in der Natur des Dinges, daß sie ihm zukomme. In Wahrheit wird also nur der Gedanke des realen Gegenstandes mit den Gedanken andrer Art (mit blo-

ßen, leeren Gedanken) verglichen, und nur dem Gedanken des realen Gegenſtandes wird die abſolute, nicht aufzuhebende Setzung beigelegt, keineswegs dem Gegenſtande ſelbſt. In der Empfindung iſt dieſe Setzung vorhanden, ohne daß man es merkt. Im Denken dagegen muß ſie erſt erzeugt werden durch Aufhebung ihres Gegentheils. Denn das Denken ſetzt nur verſuchsweiſe und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf dieſen Vorbehalt Verzicht leiſten, heißt Etwas für ſeyend erklären, — d. h. es eben ſo unmittelbar und ſchlechthin ſetzen, wie urſprünglich das Empfundene geſetzt wurde. Die Empfindung iſt es daher, die das einzig mögliche Fundament des Wiſſens vom Realen enthält und darbietet. Denn die abſolute Poſition liegt allein in ihr: jede Setzung, die auch nur den geringſten Verdacht erregte, daß ſie nicht ganz ſo unwillkührlich und unvorbereitet als ein Gegebenes zwiſchen die Einbildungen hineintrete und den Faden des Gedankenlaufs zerſchnitte, wie dies das Kennzeichen der Empfindung iſt, — jede Setzung alſo, die eine Spur des Gemachten an ſich trägt, wird ſogleich als täuſchend verworfen überall, wo Zeugniſſe für das Daſeyn gefordert und geprüft werden. Die abſolute Setzung muß vor aller Philoſophie, ja vor allem Denken vorhanden ſeyn; nur die Anerkennung gebührt ihr von letzterem, da es, wenn ſie mangelt, durchaus keinen Erſatz für ſie finden und herbeiſchaffen kann (Metaph. II, 72 ff. 78. 81 ff. 407 f. Hptpkt. d. Metaph. S. 20. 22 f. Pſychol. I, 5.).

Man ſieht, H. deducirt den Begriff des Seyns wiederum in ganz ähnlicher Art wie Fichte. Wie nach Fichte das Bild (die Erſcheinung) nothwendig ein Etwas vorausſetzt, das in ihm abgebildet iſt, ſo weiſet nach H. jeder Schein nothwendig auf ein Seyn hin; — d. h. beiden iſt der Gedanke des Seyns eine Denknothwendigkeit, die auf der Thatſache beruht, daß wir Vorſtellungen haben, die wir ſchlechterdings nicht los werden können, und die wir eben ſo nothwendig doch nur als Vorſtellungen, d. i. als Bilder, Erſcheinungen, anerkennen müſſen. Unſer Denken (im weiteren Sinne) unterliegt alſo der doppelten Nothwendigkeit: 1) Vorſtellungen zu haben und ſie als bloße Erſcheinungen anerkennen zu müſſen, und 2) zu dieſem Scheine Etwas hinzudenken zu müſſen, das da erſcheint. Daraus ergiebt ſich der Begriff des Seyenden. Allein einerſeits wird der unabweisliche Schein und das eben ſo unabweisliche Anerkenntniß deſſelben nur als ein thal-

sächlich Denknothwendiges hingestellt; andrerseits vermag H. eben so wenig als Fichte den Begriff des Scheins von dem des Seyns zu scheiden: beide fließen bei Lichte besehen in Eins zusammen. Zunächst: die Erscheinung weist auf Etwas hin, das da erscheint. Dieses Etwas ist das Seyende. Aber dasselbe Etwas ist zugleich dasjenige, das in der Erscheinung selbst erscheint, mithin selbst zugleich ein Erscheinendes und also in sich unterschieden als Seyn und Erscheinung. Worin besteht nun der Unterschied zwischen Seyn und Erscheinung? Herbart sagt: die Erscheinung ist Empfindung (einfache Vorstellung) oder eine Complexion von Empfindungen; das Seyende dagegen ist das absolut Gesetzte, dessen Setzung ich nicht zurücknehmen kann. Allein die Empfindung ist ja ebenfalls ein solches Gesetztes: ich habe keine Gewalt über sie, ich kann sie nicht aufheben, ich kann die Gehörempfindung, die ich jetzt habe, nicht verschwinden machen; und gerade nur darum, weil die gegebene Erscheinung nicht aufgehoben werden kann, kann auch das damit im Denken gesetzte Reale nicht aufgehoben werden. H. sagt daher auch selbst, daß die absolute Position nur in der Empfindung liege, und verlangt ausdrücklich, daß die absolute Setzung ganz so unwillkührlich und unvorbereitet, wie die Empfindung, zwischen die Einbildungen trete und dem Faden des Gedankenlaufes zerschneide. Die Empfindung hat also ganz denselben Charakter wie das Seyende. Wodurch unterscheidet sich nun Erscheinung und Realität? — Vielleicht wird man sagen: die Empfindung werde in mir gesetzt, das Seyende dagegen setze ich selbst erst im Denken zufolge der Empfindung. Allein H. verlangt ja, daß die absolute Setzung vor allem Denken vorhanden seyn müsse; und späterhin erklärt er die Empfindungen für Selbsterhaltungen der Seele, die zwar durch deren Zusammen mit andern einfachen Wesen bedingt, doch aber keineswegs ein Aeußerliches, nach außen Gerichtetes, sondern «innere Thätigkeiten der Seele», von ihr selbst «erzeugt» seyen (Psychol. I, 112. 119. Metaph. II, 365. Lehrb. z. Einl. in d. Phil. S. 239.). Oder soll der Unterschied darin bestehen, daß die Empfindung das Erste, der Gedanke des Seyenden dagegen das Zweite, erst zufolge der Empfindung Hinzutretende ist? Allein dies ist wohl ein Unterschied in meiner Denk- oder Vorstellungsthätigkeit, in welcher das Zweite auf das Erste folgt, aber nicht im Gedachten oder Vorgestellten selbst, nicht im Begriffe. Mithin bleibt nichts übrig als zu sagen:

die Empfindung sey «durchaus subjektiver Natur», das Seyende dagegen ein Objektives; jene in mir und durch die Beschaffenheit meines Wesens (durch mein «inneres Thun») bedingt, dieses außer mir, von mir und meinem Denken unabhängig. Allein abgesehen davon, daß die Erscheinung zugleich auf ein Etwas hinweisen soll, das da erscheint und also doch wohl in ihr erscheint, zu dem sie also doch in irgend einer Beziehung steht, womit ihre «durchaus subjektive Natur» sich nicht wohl verträgt, — so verwickelt sich H. damit in den von Fichte gerügten Widerspruch, daß ich angeblich Etwas denke und doch zugleich dies Gedachte für außerhalb und unabhängig von meinem Denken ausgebe. Diesen Widerspruch mußte H. wenigstens zu beseitigen suchen, anstatt ihn, wie er thut, ganz unbeachtet liegen zu lassen. Jedenfalls ist jene Definition des Realen etwas ganz Andres als die absolute Setzung, die dem Gedanken des realen Gegenstandes, nicht dem Gegenstande selbst, zukommen und worin der Begriff des Seyns bestehen soll. Dieser Begriff fällt in der That mit dem, was H. von der Empfindung prädicirt, ununterscheidbar zusammen.

Und was ist nun dasjenige, dessen Setzung ich nicht zurücknehmen kann? H. will im Begriffe des Seyenden das Seyn als das Bekannte von der Qualität als dem Unbekannten unterscheiden. Allein wenn die Qualität unbekannt ist, wie komme ich denn dazu, dem Seyenden eine Qualität überhaupt beizulegen? Offenbar nur darum, weil das bloße Seyn, das bloße Daß ohne ein Was schlechthin undenkbar ist: ich kann das reine abstrakte Etwas nur denken, indem ich es als das schlechthin Unbestimmte fasse, d. h. als die Negation aller mir bekannten Bestimmtheiten (Qualitäten), die, indem sie in ihm als negirt gedacht werden, seinen Gedankeninhalt bilden, ohne welchen das Denken schlechthin nichts denken würde. An dieser Unbestimmtheit hat mithin das bloße Etwas seine negative Qualität. Damit ist auch H. vollkommen einverstanden: von einem qualitätslosen Etwas will er gar nichts wissen; Seyn und Qualität sollen durchaus unzertrennlich verbunden seyn. Allein dann fragt es sich: worin diese Verbindung beider bestehe? Ist das Seyende selbst die Qualität oder hat es nur eine Qualität? d. h. gehört die Qualität zum Begriffe des Seyenden selbst, so daß es nur als qualitatives Seyn oder seyendes Quale gedacht werden kann? oder ist sie nur

rin Accidenz, das im Begriffe des Seyenden auch fehlen kann? Der erſte Fall widerſpricht der Herbartſchen Scheidung von Seyn und Qualität: iſt die Qualität unbekannt, ſo iſt auch das Seyende unbekannt, und gehört die Qualität zum Begriffe des Seyenden, ſo iſt ein Seyendes von unbekannter Qualität eben ſo undenkbar als das reine Nichts: denn es wäre eben nur die abſolute Setzung eines zwar an ſich Beſtimmten, aber für uns d. h. in unſerm Denken ſchlechthin Unbeſtimmten, in unſerm Denken alſo daſſelbe, was das reine Nichts. Im zweiten Falle müßte das Seyende auch ohne alle Qualität Etwas ſeyn, gedacht werden können; — was wiederum ein Widerſpruch iſt: denn das Seyende ohne alle Beſtimmtheit iſt nicht Etwas, ſondern Nichts. H. wird vielleicht erwidern: Wird ein Quale von unbekannter Qualität ſo gedacht, daß dem Gedanken deſſelben die abſolute, unwiderrufliche Setzung zukomme, ſo wird es eben damit als ſeyend gedacht; mithin könne von einem Haben oder Seyn der Qualität in Beziehung auf das als ſeyend Gedachte gar nicht die Rede ſeyn: denn die abſolute Setzung oder das Seyn werde eben nur dem Gedanken des Quale beigelegt. Allein mit dieſer Antwort iſt wohl jene Frage umgangen, aber der Widerſpruch, auf den ſie führt, keineswegs beſeitigt. Denn gerade der Gedanke eines Quale von völlig unbekannter Qualität involvirt den alten Widerſpruch, daß Etwas gedacht werden ſoll, das zwar an ſich ein Quale, an ſich beſtimmt ſeyn ſoll, aber für uns und ſo mit in unſerm Denken völlig unbeſtimmt, kein Quale und alſo nicht Etwas, ſondern Nichts iſt. Die Beſtimmtheit, die nur an ſich, und nicht für mein Denken iſt, fällt eben damit außerhalb meines Denkens: es iſt der alte, von Kant aufgebrachte Widerſpruch des Dinges an ſich, von dem wir wiſſen und doch zugleich nichts wiſſen ſollen. —

Außerdem wäre, wenn man es mit jener Antwort ſtreng nähme, die ganze folgende Deduction H's. umgeſtoßen. H. behauptet nämlich: die abſolute Poſition ſchließe alle Negation und Relation ſchlechthin aus. Eine Negation ſetzen heiße nämlich ſo viel als ein Geſetztes aufheben: ein ganz negatives Ding könne mithin nicht ſeyn. Es heiße aber auch noch ferner, das Geſetzte relativ beſtimmen. Denn non A laſſe ſich nicht denken ohne A voraus zu ſetzen. Non A leide mithin ebenfalls keine abſolute Poſition. Die Qualität des Seyenden müſſe alſo gänzlich po-

stiv oder affirmativ seyn ohne alle Beimischung von Negationen. Mithin sey die Qualität des Seyenden schlechthin einfach. Denn gesetzt sie sey mehrfach, so enthalte sie zum wenigsten zwei Bestimmungen, A und B; und zugleich sey damit vorausgesetzt, daß diese zwei sich schlechterdings nicht auf Eine (welche sonst die wahre Qualität seyn würde) zurückführen lassen. So sey demnach A ungenügend ohne B, und B ungenügend ohne A: der doppelte Fehler der Relation und Negation liege mithin am Tage ꝛc. (Metaph. II, 94 f. 97.). Allein wenn nur dem Gedanken des Quale oder des realen Gegenstandes, nicht dem Gegenstande selbst, die absolute Position zukommen soll; so ist auch letzterer selbst völlig gleichgültig gegen die absolute Position: nur denken muß ich ihn und kann diesen Gedanken nicht zurücknehmen; auf den Inhalt dieses Denkens dagegen bezieht sich die absolute Position gar nicht. Ob die Qualität des Gegenstandes als einfach oder mehrfach zu denken sey, kann daraus, daß ich ihn überhaupt nur denken muß, auf keine Weise entschieden werden. Aus der absoluten Position folgt in der That nur soviel, daß der Gedanke, dem sie zukommt, welches Inhalts er auch seyn möge, nicht zurückgenommen werden könne. Soll auch für den Inhalt etwas folgen, so muß die absolute Position nicht blos dem Gedanken, sondern dem Gegenstande selbst beigelegt werden. Damit aber würde, wie H. selbst folgert, das Seyn als eine besondre Qualität zu dem Gegenstande nur hinzutreten; das Seyn wäre selbst nur eine Qualität, während es doch von ihr unterschieden seyn soll. Gleichwohl spricht H. im Folgenden überall so, als ob dem Realen selbst und seiner Qualität die absolute Setzung gebühre. Dabei nimmt er dieses Wort in einem ganz andern Sinne als früher. Früher war ihm die absolute Setzung nur das Verzichtleisten auf die Zurücknahme des Gedankens eines (eben damit als real gedachten) Gegenstandes; jetzt dagegen soll damit ausgesagt seyn, daß der Gegenstand selbst oder wenigstens seine Qualität als absolut, unbedingt, mithin ohne alle Relation und Negation, gesetzt sey. Früher also bezog sich das Adjektivum absolut nur auf das Setzen; jetzt dagegen soll es zur Bestimmung des gesetzten Gegenstandes und seiner Qualität dienen. Früher bedeutete es nur so viel als unwiderruflich, unaufhebbar, jetzt soll es soviel heißen als unbedingt, ohne Relation und Negation. Allein der durch ein unwiderruf-

liches, nothwendiges Setzen gesetzte Gegenstand ist darum offenbar nicht selbst ein absoluter, unbedingter, schlechthin positiver und selbstständiger, eben so wenig als seine Qualität: er kann sehr wohl an sich bedingt, in allerlei Negationen und Relationen zu andern, vielleicht ebenfalls unwiderruflich zu setzenden Gegenständen stehen. Wie er oder seine Qualität zu denken sey, folgt auf keine Weise bloß daraus, daß er unwiderruflich, nothwendig von uns zu denken ist. Und wenn er auch ohne alle Qualität nicht gedacht werden kann, weil eben das schlechthin qualitätslose Etwas undenkbar ist, so folgt doch nur, daß er immer eine Qualität haben müsse, nicht aber daß dieselbe nur Eine, einfache seyn, noch auch daß sie niemals sich ändern könne.

Man sieht, H. setzt nicht nur sogleich von vornherein die Vielheit in der Einheit, die er nachher zum Gegenstande eines metaphysischen Problems macht, stillschweigend voraus, indem er Seyn und Qualität unterscheidet und doch zugleich im Begriffe des Seyenden als unzertrennbar Eins setzt; — sondern er zieht auch Folgerungen, die in seinen Prämissen gar nicht liegen. —

Nachdem er auf diese Weise deducirt hat, daß die Qualität des Realen schlechthin einfach seyn (gedacht werden) müsse, folgert er weiter, daß die Qualität des Seyenden nothwendig allen Begriffen der Quantität unzugänglich sey. Denn wäre die Qualität ein Quantum, so ließen sich Theile darin unterscheiden; Theile aber sind relativ u. s. w. Wie Vieles dagegen sey, bleibe durch den Begriff des Seyns ganz unbestimmt. Im Seyenden könne es freilich keine Vielheit geben; aber Vielheit im Seyenden sey nicht Vielheit des Seyenden. Jene sey verboten, diese erlaubt. Es kann also viele Seyende geben, jedes mit seiner besondern, von andern unterschiedenen einfachen Qualität (Ebd. S. 101 f.). — Den Einwand, daß mit der Unterschiedenheit ihrer einfachen Qualitäten eine Negation in die vielen Seyenden hineinkomme, indem danach das Eine nicht das Andre sey, weist H. durch die Bemerkung zurück, daß diese negative Beziehung nur für das zusammenfassende, vergleichende Denken gelte, nicht das Seyende selbst treffe. Allein offenbar ist doch nur von dem gedachten Seyenden die Rede oder von dem Seyenden, wie es gedacht werden muß. Kann ich also viele Seyende nicht denken, ohne ihre Unterschiedenheit von einander, und diese nicht, ohne jene ne-

gative Beziehung des Einen auf das Andre zu denken, so kann ich auch nicht denken, daß den vielen Seyenden selbst diese negative Beziehung fehlen könne. Außerdem leuchtet ein, daß Jedes der Vielen an sich selbst sich exklusiv, negativ gegen die andern verhalten müsse. Denn sonst würde es nicht viele Seyende, außer oder neben einander geben können, sondern alle würden in Eins, in Eine Einheit zusammenfallen. Da das Leere, das Nichts, sie nicht trennen kann, — denn wenn Nichts sie trennt, so sind sie eben ungetrennt, — so müssen sie sich selbst von einander trennen, sie müssen sich selbst gegenseitig ausschließen, d. h. sie müssen an sich selbst begränzt seyn. Jede Begränzung aber involvirt eine Negation. Ist sonach Vielheit ohne Begränzung und damit ohne Negation schlechthin undenkbar, so kann es nach H's. Prämissen in der That nicht viele, sondern nur Ein Seyendes geben. Und ist dieses Eine Seyende als qualitativ absolut, ohne alle Relation und Negation gesetzt, so ist es eben damit nicht nur ewig und unendlich, sondern wenn es gesetzt seyn soll, so kann es nicht durch ein Andres, sondern nur durch sich selbst gesetzt seyn. Damit hätten wir die causa sui, deren Begriff H. so entschieden verwirft. Zugleich wäre es damit nothwendig sich in sich unterscheidend und in sich unterschieden als Setzendes und Gesetztes, — was H. ebenfalls vom Seyenden durchaus nicht gelten lassen will. Allein um diese Unterschiedenheit in sich kommt er doch auf keine Weise herum. Denn ist das Seyende dasjenige, dessen Setzung um des unabweislichen Scheines willen nothwendig ist und nicht zurückgenommen werden kann, so ist eben so nothwendig und unwiderruflich ein Etwas zu setzen, dem die Erscheinung erscheint. Dieses Etwas bin Ich, das Vorstellende, Denkende. Diesem muß eben so nothwendig die absolute Setzung, das Seyn, beigelegt werden als dem Gedanken des realen Gegenstandes. Daß das Denkende aber in sich unterschieden sey als Denkendes und Gedachtes oder als Vorstellendes und Vorgestelltes, wird doch wohl H. nicht leugnen. Hier ist dieselbe Unterschiedenheit in strenger, untrennbarer Einheit, dasselbe Problem, das H. erst durch seinen Begriff des Seyenden lösen will.

Die vielen Seyenden sollen nämlich keineswegs schlechthin getrennt seyn, womit Alles auseinanderfallen würde. Dem widerspricht die Erfahrung. Wie aber können sie nun zusammenkommen, in bestimmte Verbindungen gerathen, als Zusammensetzungen

erſcheinen, wenn ſie doch ſchlechthin einfach, von einfacher, verſchiedener Qualität und ohne alle Beziehung auf einander ſeyn ſollen? Vermittelſt der zufälligen Anſichten, antwortet H. «Es ſey nämlich $A = \alpha + \beta$, die Begriffe α und β irgend wie verknüpft gedacht. War nun A denkbar, ohne in ihm α und β als Merkmale vorzuſtellen, und ergiebt ſich dennoch aus ihnen, wenn ſie zuſammengefaßt werden, der dieſer Zuſammenfaſſung genau gleichgeltende Begriff A; ſo iſt $\alpha + \beta$ die zufällige Anſicht von A. Einer geraden Linie auf dem Papiere ſieht man es nicht an, ob ſie die Seite eines Dreiecks oder die Ordinate einer Curve ſeyn ſoll; einem einzelnen reinen Tone hört man es nicht an, ob er eine Oktave oder Septime ſeyn ſoll. Der Ton, die Linie, können dies und noch Andres vorſtellen, nach dieſer oder jener Formel oder Regel gewählt ſeyn; aber von der ganzen Zuſammenſetzung der Begriffe in ſolchen Formeln und Regeln iſt nichts zu ſpüren, ſobald man blos die Linie, blos den Ton betrachtet. Einfach wie ein einfacher Ton, ſoll nun jede Qualität jedes Realen ſeyn, aber zugleich fähig, wie der Ton und die Linie, angeſehen zu werden als entſprechend dieſer oder jener Zuſammenſetzung, die eine ſehr große Mannichfaltigkeit von Beſtimmungen in ſich ſchließen mag» (Ebd. S. 110 f. 116.). —

Allein dieſe Antwort treibt nothwendig zu der Frage: iſt jene Fähigkeit, ſo oder ſo angeſehen zu werden, eine qualitative Beſtimmung des Realen ſelbſt, oder iſt ſie nur eine Beſtimmung unſers Denkens, welches anſieht? Dieſe Frage beantwortet H. wohlweislich nicht. Denn im zweiten Falle iſt die zufällige Anſicht ein bloßes Produkt unſers Denkens, ohne alle Beziehung zur Realität, ein Traum, eine Einbildung. Im erſten Falle dagegen wäre jene Fähigkeit eine beſondere zweite Qualität des Seyenden, die zu der erſten hinzuträte, mithin die Qualität nicht einfach, ſondern mehrfach. Jedenfalls wäre damit das Seyende in eine beſtimmte Beziehung zum Denken, mithin relativ geſetzt. Die zufällige Anſicht wird deshalb von H. in der Schwebe gehalten zwiſchen dem Seyn und dem Denken: ſie ſoll das Seyende nicht berühren, und doch das Seyende zu ihrem Gegenſtande haben. Damit aber iſt ſie ein offenbarer Widerſpruch: ich ſoll das Seyende ſo und ſo denken können, zugleich aber ſoll ich doch wiſſen, daß das Seyende nicht ſo ſeyn und mithin auch in Wahrheit nicht ſo gedacht werden kann! — Nun iſt

aber andrerſeits gar nicht einzuſehen, warum das Seyende, wenn es doch fähig iſt, als entſprechend einer gewiſſen Zuſammenſetzung angeſehen zu werden, nicht fähig ſeyn ſoll, dieſer Zuſammenſetzung wirklich zu entſprechen. Es ſelbſt iſt ja nur das Seyende, wie es gedacht werden muß, das gedachte Seyende; und daſſelbe gilt ja von der ihm beigelegten Fähigkeit wie von der Zuſammenſetzung. Als was es gedacht werden kann, das muß es mithin auch ſeyn können, eben weil ſein Seyn nur das gedachte Seyn iſt. —

Jedenfalls iſt H.'s Antwort höchſt ungenügend, weil ſie, ſelbſt ihre Möglichkeit angenommen und von dem Widerſpruch in ihr abgeſehen, nicht erklärt, was ſie erklären will. Denn die Erfahrung zeigt uns nicht nur ein Zuſammen von Seyenden überhaupt, ſondern ganz beſtimmte Zuſammenſetzungen, die uns eben ſo conſtant und unabweislich erſcheinen, wie der Schein überhaupt. Dieſe Thatſache fordert mithin ein Geſetz, nach welchem entweder die Seyenden ſelbſt in jene conſtanten Zuſammenſetzungen einzugehen nicht umhinkönnen, oder welches in unſerm Denken immanent, uns nöthigt, ſolche und keine anderen Zuſammenſetzungen uns vorzuſtellen. Ohne die Annahme eines ſolchen Geſetzes iſt die Erfahrung ſchlechthin unerklärlich. Für dieſes Geſetz findet ſich nun aber kein Raum, weder in H.'s Begriff des Seyns noch des Denkens. Denn das Seyende ſoll nur fähig ſeyn, angeſehen zu werden als entſprechend einer gewiſſen Zuſammenſetzung. Die Seele dagegen (das Denkende) ſoll ihre Vorſtellungen zwar ſelbſt erzeugen, aber ſtets bedingt durch ihr eignes Zuſammen mit andern einfachen Weſen. Auch jene conſtant erſcheinenden (vorgeſtellten) Zuſammenſetzungen ſind mithin bedingt durch daſſelbe Zuſammen. Allein eben dieſes Zuſammen der Seele als eines Seyenden mit andern Seyenden ſoll ja nur eine zufällige Anſicht ſeyn. Woher kommt nun dieſe zufällige Anſicht, die doch ebenfalls eine Vorſtellung iſt, und gleichwohl nicht veranlaßt ſeyn kann durch das Zuſammen mit andern einfachen Weſen, welches ja vielmehr auf ihr beruht? Und wie kommt ſie, die ſonach nur ein zufälliges, willkührliches Produkt der Seele iſt, zu jener inneren Geſetzmäßigkeit, nach welcher ſie gerade dieſe beſtimmten Zuſammenſetzungen conſtant hervorruft? —

Man ſieht, H. kann die Möglichkeit eines Zuſammen der vielen Seyenden aus ſeinem Begriffe des Realen nicht dar-

thun, ohne ſich in Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten zu verwickeln. Gleichwohl iſt dieſes Zuſammen gerade der Hauptſchlüſſel zur Löſung aller der Probleme, mit denen die Metaphyſik ſich beſchäftigt.

Zuerſt des Problems der Inhärenz.

Das Ding mit mehreren Eigenſchaften oder Merkmalen iſt ein bekannter, allgemeiner Erfahrungsbegriff, — der allgemeinſte, und daher zuerſt zu betrachten. H. deckt mit großem Scharfſinn zunächſt die Widerſprüche auf, die in dieſem Begriffe liegen, wie ihn die Erfahrung liefert und das gemeine Bewußtſeyn ihn nimmt; und zeigt, wie eben dieſe Widerſprüche auf den Begriff der Subſtanz und ihrer Accidenzien führen. Das Ding nämlich, das Eine, das ohne Widerſpruch die vielen Merkmale weder haben noch aus ihnen beſtehen kann, wird eben damit gefaßt als dasjenige Unbekannte, welches dergeſtalt geſetzt wird, daß ſeine Setzung die Stelle aller der abſoluten Poſitionen vertrete, die urſprünglich den einzelnen empfundenen Merkmalen zukamen. Dies iſt der Begriff der Subſtanz. Allein in dieſem Begriffe, in der Einheit der Subſtanz mit ihren vielen disparaten Accidenzen liegt noch immer ein Widerſpruch. Ihn zu löſen, ſoll allein die Methode der Beziehungen im Stande ſeyn. Man ſehe nämlich die Eine Subſtanz A als den Grund, die vielen Attribute oder Accidenzen a, b, c ꝛc. als die Folgen an. Da A nicht bloß der Grund von a, ſondern auch von b und c ſeyn ſoll, ſo muß A mehrmals vervielfältigt gedacht werden, um in dem gegenſeitigen Sichbeſtimmen der mehreren A die vielen Folgen hervorbringen oder ihnen gleichgelten zu können. $A' + A' + A'$ ꝛc. bringt alſo die Folge a hervor, $A'' + A'' + A''$ die Folge b, u. ſ. w. Kraft dieſer mehrfachen Vervielfältigung, d. h. kraft dieſer zufälligen Anſicht, kann dann A überhaupt verbunden gedacht werden mit a, b, c; nur ſo kann es als der Eine Grund der mannichfaltigen Merkmale für die Einheit derſelbigen Merkmale gelten (Ebd. 117 ff. 123. 129 f. 134. Hptpkt. d. Metaph. 30 ff. Pſych. II, 301 ff. Lehrb. z. Pſychol. 2te Ausg. Königsb. 1834. S. 70.).

Hier zeigt ſich nun zunächſt ganz deutlich, daß, wie oben bereits bemerkt worden, H. den Begriff des Grundes ohne weiteres mit dem der Urſache identificirt. Hier erklärt er ſelbſt ausdrücklich: «keine Subſtantialität ohne Cauſalität», und fügt hinzu: «Wie viele ſinnliche Merkmale, ſo viel Urſachen» (Ebd. 134 f.).

Um so deutlicher tritt damit der doppelte, oben (S. 509.) bereits gerügte Widerspruch hervor: er wiederholt sich hier ganz in derselben Form, da die Lösung des Problems der Inhärenz ganz dieselbe ist mit der Lösung der Frage nach dem Zusammenhange zwischen Grund und Folge. Es tritt aber auch noch ein dritter Widerspruch hinzu. In den mehreren Reihen $A' + A' + A' = a$, und $A'' + A'' + A'' = b$ ꝛc. soll nämlich allemal das erste A die Substanz, die folgenden dagegen die Ursachen bezeichnen, so daß das erste A' und das erste A'' als dieselbe Eine Substanz durchaus identisch seyen. Damit sind aber A' als Substanz und $A' + A'$ als Ursache implicite für verschieden erklärt: wie könnte es sonst zu der Wirkung a kommen? Eben so kann $A' + A'$ als Ursache von a mit $A'' + A''$ als Ursache von b nicht Eins seyn; sonst könnten sie unmöglich verschiedene Wirkungen haben. Letzteres giebt H. selbst zu, leugnet aber, daß A' als Substanz von $A' + A'$ als Ursache verschieden sey. Damit aber widerspricht er nur sich selber ganz ausdrücklich. Denn ist A' als Substanz $= A' + A'$ als Ursache und mithin auch A' als Substanz $= A'' + A''$ als Ursache, so können unmöglich A' und A'' als dieselbe Eine Substanz Eins seyn; sonst müßten auch $A' + A'$ und $A'' + A''$ als Ursachen Eins seyn, d. h. dieselben Ursachen müßten ganz verschiedene Wirkungen haben! — Sind nun sonach die mehreren A nothwendig unter einander verschieden, so fragt es sich eben so nothwendig, wie können sie trotz ihrer Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit zusammengedacht, als eine Einheit gefaßt werden? — Diese Frage ist offenbar ganz dasselbe Problem mit dem zu lösenden der Inhärenz. Denn auch letzteres concentrirt sich in der Frage: wie können die mehreren Setzungen der verschiedenen Merkmale mit der Einen Setzung des Einen Dinges Eins seyn? — Das Problem ist mithin in Wahrheit nicht gelöst: nur Widerspruch ist an die Stelle von Widerspruch getreten.

Dieselben Widersprüche wiederholen sich bei dem Probleme der Veränderung. Denn die Lösung ist im Wesentlichen wiederum dieselbe. Nachdem H. gezeigt hat, daß ohne Widerspruch weder das Ding selbst zugleich seyn und nicht seyn, oder mit Seyn und Nichtseyn wechseln könne, noch auch die Qualität des Dinges wechseln könne, während die Identität des Seyns bliebe, — denn das Ding habe nicht bloß am Seyn genug, ohne Etwas zu seyn, vielmehr sey das Seyn gar keine Bestimmuug des Dinges selbst,

ſondern bloß der Art, wie wir es ſetzen, und folglich ſey mit dem Wechſel der Merkmale zugleich auch der Wechſel der (nur um letzterer willen geſetzten) Subſtanz geſetzt, — geht er an die Beſeitigung des Widerſpruchs. Das Reale nämlich, das den veränderlichen Merkmalen (Qualitäten) zu Grunde gelegt werde, müſſe wiederum *vervielfältigt* werden. Aber weil die Veränderung viele, unbeſtimmbare Stufen durchlaufe, dürfe es nicht bloß Einmal und auf einerlei Weiſe, ſondern es müſſe vielemal oder unter vielen näheren Beſtimmungen vervielfältigt werden, ſo jedoch, daß die Einheit des Dinges nicht zerſtreut werde. Darum müſſe der Anfangspunkt aller Vervielfältigungen nur Einer bleiben, Ein X als daſſelbe in allen den Gruppen, die ſtatt ſeiner angenommen werden. Dieſes Eine ſey wiederum Subſtanz, die andern ſeyen Urſachen. Der Unterſchied (gegen die Löſung des vorigen Problems) beſteht mithin nur darin, daß hier die Urſachen *ſucceſſiv kommen und gehen*. Denn ihr Zuſammen mit der Subſtanz müſſe ſo vielmal ſich ändern, wie oft die Erſcheinung ſich anders geſtalte. Der Satz: bei allem Wechſel der Erſcheinung beharrt die Subſtanz, ſey demnach ſo zu verſtehen: der Subſtanz, ſo lange ſie für ſich allein ſteht, gehört die Erſcheinung gar nicht an, oder kein Reales iſt an ſich Subſtanz, ſondern wenn es Erſcheinungen tragen ſoll, ſo muß es in Gemeinſchaft mit andern realen Weſen ſtehen, und wenn die Erſcheinung wechſelt, ſo wechſelt dieſe Gemeinſchaft (Ebd. 148 f. 155. Hptpkt. d. Met. 34 ff. Pſych. a. O.). — Hiernach leuchtet zur Evidenz ein, daß alle die Widerſprüche, die bei der Löſung des vorigen Problems wie bei Beantwortung der Frage nach dem Zuſammenhange von Grund und Folge hervortraten, auch hier wiederum eingreifen. Sie würden für ſich allein ſchon genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß auch dieſes Problem im Grunde ungelöſt ſtehen bleibt.

Aber außerdem treten auch wiederum noch neue Widerſprüche hinzu. H. ſieht ſich an dieſer Stelle endlich veranlaßt, näher zu erklären, was denn jene Gemeinſchaft oder das Zuſammen der realen Weſen eigentlich bedeute. Denn, ſagt er, ſoviel ſey gewiß, daß irgend etwas *geſchehen* müſſe, was weder in Einem realen Weſen noch in der bloßen Vielheit derſelben, ſo lange ſie vereinzelt ſind, ſondern eben in ihrem *Zuſammen* ſeinen Grund habe. Eben ſo gewiß ſey aber, daß das Reale nicht ſelbſt das vom Seyn verſchiedene Geſchehen *hervorbringen* könne, wo-

durch es von ſich ſelbſt abweichen würde; daß es nicht ſich äußern könne, wodurch es außer ſich geſetzt wäre; daß es auch nicht etwa in der Erſcheinung ſich offenbaren könne, wodurch es vielmehr eine ihm fremde Geſtalt annehmen würde. In allen dieſen ſo viel gebrauchten Ausdrücken liege ein Widerſpruch, der im Seyenden nicht liegen könne. «Nicht alſo an die Qualitäten, ſondern an die zufälligen Anſichten müſſen wir uns wenden. Faſſen wir zwei Weſen A und B zuſammen, ſo ergeben ihre einfachen Qualitäten eine bloße Summe, nichts weiter. Aber ihre zufälligen Anſichten laſſen ſich als ſolche betrachten, die ineinandergreifen Es ſey $A = \alpha + \beta + \gamma$, und $B = m + n - \gamma$; ſo ſind beide zuſammen $= \alpha + \beta + m + n$. Denn $+ \gamma$ und $- \gamma$ heben ſich gegenſeitig auf. Es wäre alſo durch ihr Zuſammen eine Veränderung gegeben, die vorher in ihrer Vereinzelung nicht vorhanden war» (Ebd. 161 ff.). Jeder wird bemerken, daß H. mit dieſen Erklärungen Alles, was er bisher zur Löſung der behandelten Probleme beigebracht hat, ſelbſt wieder umſtößt. Denn kann das Reale weder einzeln noch im Zuſammen mit andern vielen Weſen irgend etwas hervorbringen oder ſich irgendwie äußern, kann alſo von einem gegenſeitigen «Sichbeſtimmen» der mehreren zuſammenſeyenden A gar nicht die Rede ſeyn, kann keines derſelben als Grund oder Urſache angeſehen werden; ſo läßt ſich auch unmöglich behaupten, daß $A + A + A = a$ angeſehen werden könne. H. muß dies ſelbſt zugeben. Eben darum will er jetzt die Möglichkeit einer Veränderung in Folge des Zuſammen mehrerer realer Weſen, durch eine neue zufällige Anſicht begründen. Wir ſollen nicht mehr bloß A vervielfältigen, ſondern es ſo anſehen, als ſey es $= \alpha + \beta + \gamma$. Allein wie kann ich es ſo anſehen, wenn ich doch zugleich weiß, daß A vielmehr ſchlechthin einfach iſt, mithin nicht $= \alpha + \beta + \gamma$ ſeyn kann? Dies iſt ein offenbarer Widerſpruch. Und wenn ich dennoch jene Anſicht faſſe, ſo ſehe ich eben damit A ſo an, wie es nothwendig nicht iſt, d. h. meine Anſicht iſt eine ganz willkührliche, der Realität und meiner beſſeren Einſicht widerſprechende Einbildung. Im Gegentheil, wird H. erwidern, ſie iſt nothwendig: die Erſcheinung zwingt mich dazu. Aber wenn mich denn doch einmal die Erſcheinung zum Widerſpruche zwingt, warum nehme ich nicht lieber gleich von vornherein an, daß das Seyende und ſeine Qualitäten eine Einheit der Mannichfaltigkeit ſey, in der Veränderung

begriffen *sey*, d. h. *an sich* als widersprechend angesehen werden müsse? — Ließe man aber auch die neue zufällige Ansicht gelten, so leuchtet doch zur Evidenz ein, daß **A** und **B**, wenn sie in ihren Qualitäten gänzlich verschieden, ja (in den Merkmalen $+\gamma$ und $-\gamma$) *entgegengesetzt* seyn sollen, unmöglich als die *Eine* Einheit der Substanz oder des Dinges betrachtet werden können, welche die Probleme der Inhärenz und der Veränderung forderten. — Und endlich ist die Annahme von Qualitäten, die wie bloße Quantitäten sich entgegengesetzt seyn und sich gegenseitig aufheben sollen, unmöglich. Qualitäten können sich nach H. selbst nicht einmal mischen oder vermitteln, geschweige denn sich aufheben: sie sollen ja schlechthin constant, immer dieselben seyn. Dann aber tritt auch durch das Zusammen von **A** und **B** keine Veränderung ein: die ganze zufällige Ansicht ist zweck- und sinnlos.

Diesen letzteren Einwand giebt H. selbst zu. Er räumt (S. 169 f.) ein: damit, daß die realen Wesen als qualitativ sich entgegengesetzt und als zusammenseyend angesehen würden, sey noch nichts gewonnen. Denn ihr Entgegengesetztes hebe sich in der That nicht auf: «sie *bestehen* vielmehr in der Lage, in der sie sich befinden, *wider* einander; ihr Zustand ist *Widerstand*. Wir könnten daher mit einem sinnlichen Gleichniß sagen, daß die Entgegengesetzten sich einander *drücken*. Allein jedes sinnliche Gleichniß ist hier gefährlich: vom Raumverhältniß ꝛc. ist noch gar nicht die Rede. Es handelt sich einfach nur um eine Abänderung der Qualität, die Jedes der Realen von dem Andern erleiden sollte, aber wogegen es sich erhält als das, was es ist: *Störung* sollte erfolgen, *Selbsterhaltung* hebt die Störung auf dergestalt, daß sie gar nicht eintritt.» — Damit ist das eigentliche Schlagwort der Herbartschen Theorie glücklich eingebracht: *Störungen*, die erfolgen sollten, und *Selbsterhaltungen*, die wirklich (d. h. in und gemäß der zufälligen *Ansicht* wirklich) erfolgen, sind die beiden Zauberformeln, vor denen alle Widersprüche schwinden. «Das wirkliche Geschehen, — das nur nicht in das Gebiet des Seyenden zu setzen ist, wo schlechthin nichts geschieht, — ist sonach nichts Andres, als ein Bestehen wider eine Negation. Da nun die Negation in dem Verhältniß der Qualitäten je zweier Wesen liegt, so geschieht stets zweierlei zugleich: **A** erhält sich als **A**, und **B** als **B**. Jede von diesen Selbsterhaltungen denken wir durch doppelte Negation, die unstreitig der

Affirmation gleichgilt. Diese doppelte Negation ist indeß unendlich vieler Unterschiede fähig» u. s. w. (S. 172. 175 f. Hptpkt. d. Met. S. 42.). Dies ist die Lehre vom wirklichen Geschehen: das wirkliche Geschehen besteht eben nur in Störungen und Selbsterhaltungen der realen Wesen.

Allein bei Lichte besehen, enthält diese Lehre eine Anzahl Widersprüche, welche die Schlagworte, Störung und Selbsterhaltung, nicht nur nicht entfernen, sondern zum Theil selbst in sich tragen. Zunächst ist der Begriff: Widerstand offenbar nur durch eine Begriffsverwechselung eingeschmuggelt. Denn Bestehen-wider-einander und Einander-Widerstehen ist keineswegs dasselbe. Jenes ist ein Zustand der Ruhe, der Unthätigkeit; dieses dagegen setzt eine Bewegung oder eine Thätigkeit des Einen auf das Andre voraus. Diese Thätigkeit hat zwar keine Wirkung: die Störung, die erfolgen sollte, wird vielmehr zurückgewiesen, negirt. Nichtsdestoweniger ist sie doch ein Thun, das auf ein Andres außer mir geht, mithin eine Aeußerung, d. h. ein Thun, durch das ich mein Daseyn nach außen hin, einem Andern außer mir, kund gebe. Dasselbe gilt von der Selbsterhaltung, durch welche die versuchte Störung abgewiesen wird. Gleichwohl soll jede Aeußerung des Realen undenkbar seyn. Dies ist der erste Widerspruch. Allein gesetzt auch, daß die realen Wesen als einander widerstehend, sich störend und selbsterhaltend, angesehen werden könnten; so geschieht ja, wenn die Störung nur erfolgen sollte, in der That aber nicht erfolgt, sondern bloßer Versuch, bloßes Streben bleibt, in Wahrheit schlechthin nichts; es bleibt vielmehr Alles beim Alten: es ist schlechthin unmöglich, daß aus einem solchen Zusammen der realen Wesen irgend eine Veränderung hervorgehen oder als hervorgehend angesehen werden kann. Dies ist der zweite Widerspruch. Noch weniger kann von einer doppelten Negation die Rede seyn: denn die Negation, die negirt werden soll, erfolgt ja gar nicht; ein «Bestehen wider eine Negation» ist noch keine Negation der Negation. Wollte man sich aber auch für das bloße Streben zu negiren, den Namen Negation gefallen lassen, so ist doch unmöglich die doppelte Negation «unendlich vieler Unterschiede» fähig. Denn wie ein schlechthin einfaches Wesen auf unterschiedene Weise ein andres stören, oder wie dies andre, ebenfalls einfache Wesen diese Störung auf unterschiedene Weise negiren könne, ist schlechthin unbegreiflich, —

involvirt wenigstens einen Widerspruch. Endlich setzt der Begriff der Störung wie der Selbsterhaltung den Begriff der immanenten Bewegung nothwendig voraus: ohne eine innere Bewegung der Thätigkeit des Einen auf das Andre hin ist selbst der bloße Versuch der Störung, und ohne die innere Gegenbewegung von Seiten des Andern ist die Abweisung dieses Versuchs, die Selbsterhaltung, schlechthin undenkbar. Der Begriff der Bewegung aber soll nach H. einen Widerspruch enthalten und behalten, wie sich sogleich zeigen wird. Dies also wäre der vierte Widerspruch, der im Begriffe der Störung und Selbsterhaltung selbst liegen würde.

H. unterscheidet nämlich im Folgenden vom wirklichen Geschehen das scheinbare Geschehen. Zur Annahme des ersteren (als einer zufälligen Ansicht) nöthigt uns der Begriff des Seyenden, das wir uns um der Erscheinung willen als ein Vieles und damit von unterschiedenen, entgegengesetzten Qualitäten denken müssen. «Das scheinbare Geschehen hingegen empfängt die Bestimmung seines Begriffs nicht von den wahren Qualitäten: die Wesen mögen solche oder andre seyn, — das scheinbare Geschehen ist ihnen schlechthin fremdartig und geschieht nur in den Augen des Zuschauers. Ohne das scheinbare Geschehen würden nun aber wir Menschen von dem wirklichen so viel als nichts wissen. Die Untersuchung desselben ist mithin nicht gering zu achten. Das Princip dieser Untersuchung liegt nun aber im Begriffe der Veränderung. Ihr liegt nothwendig ein eintretendes oder aufhörendes Zusammen der realen Wesen zu Grunde, ein Kommen und Gehen der Ursachen: denn der Wechsel der Erscheinungen setzt einen Wechsel in den Gründen voraus, der nicht in den Qualitäten noch im wirklichen Geschehen, sondern nur in der Gemeinschaft der Wesen gesucht werden kann. Dieser Wechsel von Zusammen und Nicht-Zusammen schließt offenbar eine Zeitbestimmung ein, auch wird dabei Bewegung und Raum vorausgesetzt. Die Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung gehören aber eben nur dem scheinbaren Geschehen an, und sind bloße Hülfsbegriffe für das wirkliche Geschehen und die Auffassung des Seyenden überhaupt (Ebd. 196. 198 f. Hptpkt. S. 46.). Hier müssen wir nun sogleich wieder einwenden, daß dieser Unterschied zwischen dem wirklichen und scheinbaren Geschehen in Wahrheit kein Unterschied ist. Denn zu der Annahme des wirklichen Geschehens, d. i. zu der zufälligen Ansicht, daß es vieles Seyendes

mit entgegengesetzten Qualitäten und damit als sich störend und selbsterhaltend gebe, nöthigt uns nur die Erscheinung, die Erfahrung. Dieselbe Erscheinung, der Erfahrungsbegriff der Veränderung, nöthigt uns aber auch zur Annahme des scheinbaren Geschehens, zwingt uns, die Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung zu bilden. Warum wird nun das Eine wirklich, das andre scheinbar genannt, da doch beides nur in Folge desselben Zwanges der Erscheinung von uns vorgestellt wird?

H. antwortet nicht auf diese Frage. Er geht ohne weiteres fort zur Construction des Raumes, d. h. zur Darlegung, wie der Raum und damit die Zahl (die Größe) als «ein Geschöpf des zusammenfassenden Denkens» entstehen könne. Er beginnt mit der Construction der geraden, starren Linien. Dabei räumt er ein, daß diese Construction psychologisch unmöglich sey, behauptet aber, sie solle gleichwohl construirt werden: denn das Sollen hänge nicht vom Können ab, eben so wenig als in der Sittenlehre (Ebd. S. 209 f. 224. 270.). — Dies ist einer der merkwürdigsten Widersprüche, deren je ein Philosoph sich hat zu Schulden kommen lassen. Denn wo hat denn jemals ein Sittenlehrer eingeräumt, daß der Mensch nicht an sich könne, was er solle? Höchstens hat man behauptet, daß er es später nicht mehr könne, weil er ursprünglich nicht gewollt und gethan, was er konnte und sollte. Jedenfalls ist es eine baare Absurdität, das, was man nach den Gesetzen des menschlichen Denkens nicht construiren zu können eingesteht, dennoch wirklich zu construiren oder construiren zu wollen!

Doch bei den Begriffen von Raum, Zeit und Bewegung kommt es H. auf einen Widerspruch mehr oder weniger nicht an. Denn diese Begriffe müssen nach seiner Ansicht sich widersprechen und mit dem Widerspruche behaftet bleiben (S. 269. 297. 302. 325. Hptpkt. d. Met. S. 58 f.). Hier soll der Widerspruch nichts schaden, weil Raum, Zeit, Bewegung keine wahren Prädicate seyen, die irgend einem realen Wesen beigelegt werden könnten, weil also der Widerspruch weder die Qualitäten des Realen noch das wirkliche Geschehen treffe. Dennoch sollen jene Begriffe zu den gegebenen gehören, weil die Intelligenz, die sie entwirft, sie entwerfen müsse, an sie gebunden sey. Denn wo ein objektives Vieles gegeben sey, und zwar unverbunden, aber so, daß es verbunden seyn könnte, da müsse es für schlechthin jedes Subjekt die Form der räumlichen Auseinandersetzung, und damit weiter der

Bewegung, der Zeitbeſtimmung annehmen (S. 321 ff.); — d. h. mit der gegebenen Möglichkeit, daß die vielen Seyenden zuſammen ſeyn könnten, ſind zugleich die Formen von Raum, Zeit und Bewegung gegeben, gegebene Vorſtellungen, die unwillkührlich in jeder Intelligenz ſich bilden, denen kein Subjekt ſich entziehen kann. — Allein was haben wir nun mit dieſer Unterſcheidung zwiſchen wirklichem und ſcheinbarem Geſchehen oder zwiſchen einem objektiven Wirklichen und einem objektiven Scheine, von dem wiederum ein ſubjektiver Schein zu unterſcheiden wäre, — was haben wir mit dieſer ganzen Erörterung gewonnen? Offenbar nur neue Widerſprüche. Denn daß jene Beſtimmungen ſich nicht nur unter einander, ſondern insbeſondere dem Grundprincipe H.'s widerſprechen, dem Satze, daß das Denken den Widerſpruch nicht dulden könne und eben darum alle gegebenen Begriffe, ſofern ſie einen Widerſpruch enthalten, zu verbeſſern ſuchen müſſe, — bedarf keines Beweiſes. Ja H. erklärt an einem andern Orte ſelbſt ausdrücklich: «Widerſprechende Begriffe paſſen auf das, was zu ſeyn ſcheint, eben ſo wenig, als auf das, was iſt» (Pſych. I, 124.). Und in der That iſt durchaus nicht abzuſehen, warum Widerſprüche aus dem Gebiete des Seyns ſchlechterdings wegzuſchaffen ſeyn, im Gebiete des objektiven Scheins dagegen ſtehen bleiben ſollen, da doch das Seyende nach H. nur dasjenige iſt, das um des Scheins willen nothwendig geſetzt werden muß. — Jedenfalls bleibt das Problem der Veränderung, wenn es doch ohne den widerſprechenden Begriff der Bewegung und des Raumes nicht gelöſt werden kann, ungelöſt ſtehen.

Denn auch im wirklichen Geſchehen wird damit ein Widerſpruch fixirt. Störungen und Selbſterhaltungen ſind nach H.'s eignem Ausdrucke ein inneres Thun, und können in der That gar nicht anders gedacht werden. Inneres Thun aber iſt undenkbar ohne innere Bewegung, iſt ſelbſt zugleich innere Bewegung, und ſofern es auf ein Andres außerhalb geht, Bewegung nach außen. Die Verdunkelungen der Vorſtellungen, ihr Fallen und Steigen, ihr Kommen und Gehen, gewährt dafür das treffendſte Beiſpiel. Hier findet ſich daſſelbe Setzen und Sichaufheben der Setzung, das H. bei der äußern, räumlichen Bewegung urgirt, und worin er den Widerſpruch ſetzt, der in ihr liegen ſoll. Auch die innere Bewegung wäre danach ohne Widerſpruch nicht denkbar. Dazu kommt, daß, was ſich innerlich bewegt, ſich auch äußerlich muß

bewegen können, sobald es ein Andres, Aeußeres, und damit einen Raum für dasselbe giebt. Ja innere Bewegung, die nach außen geht, auf ein Andres sich äußert, ist selbst schon äußere Bewegung im Raume: denn der Raum, mag er nun für wirklich oder für objektiven Schein erklärt werden, ist doch nur das Außereinander der realen Wesen, das mit ihrer Selbsterhaltung nothwendig gesetzt ist. Auch im wirklichen Geschehen muß mithin zugleich äußere Bewegung statuirt werden; und enthält diese einen Widerspruch, wie kann dann das wirkliche Geschehen frei davon bleiben? —

Jedenfalls ist ohne Voraussetzung einer realen, wirklichen, nicht bloß objektiv scheinbaren Bewegung die Lösung des letzten metaphysischen Problems, das im Begriffe des Ich liegen soll, sowie H.'s ganze Psychologie schlechthin unmöglich: denn diese, wie jene, stützt sich auf eine wirkliche Bewegung unter den Vorstellungen. Da die Psychologie, wie schon bemerkt, im Grunde der Kern des ganzen Herbartschen Systems ist, so müssen wir bei diesem Probleme noch einen Augenblick verweilen.

§. 49. H. zeigt zunächst, daß das Ich als das sich selbst Vorstellende oder als die Einheit des Wissenden und Gewußten, des Subjekts und Objekts, eine unleugbare Thatsache, ein gegebener Begriff sey, und daß wir gleichermaßen den Satz: das Ich scheidet von sich ein Nicht-Ich, wenn auch die Scheidung unsicher und die Scheidungslinie von Einem hier, vom Andern dort gezogen werde, doch im Allgemeinen anerkennen müssen. (Metaph. II, 356 ff. 361. Psychol. I, 85 ff.). Demnächst deckt er den Widerspruch auf, der in diesem Begriffe liege. Es ist ein doppelter: 1) Es fehlt dem Begriffe sowohl am Subjekt wie am Objekt, mithin an seiner ganzen Materie. Denn was ist das Objekt? — Antwort: das Ich stellt sich vor. Dieses Sich, dieses Objekt, ist aber das Ich selbst. Das Ich stellt also vor das Sichvorstellende. Das Sichvorstellende ist aber wiederum nur das Ich selbst. Folglich stellt das Ich vor das, was vorstellt das Sichvorstellende, u. s. f. ins Unendliche, — ein Cirkel, in welchem es zur Angabe des eigentlichen Objekts in der Vorstellung Ich niemals kommt. Eben so geht es, wie von selbst einleuchtet, bei der Frage: was ist das Subjekt? Mithin wird durch den ganzen Begriff in Wahrheit nichts begriffen. 2) Aber auch die angebliche Identität von Sub-

ſekt und Objekt (von Vorſtellendem und Vorgeſtelltem) widerſtreitet dem unvermeidlichen Gegenſatze zwiſchen beiden: Subjekt und Objekt müſſen nothwendig unterſchieden, einander entgegengeſetzt werden, zugleich aber ſollen ſie durchaus Eins und daſſelbe ſeyn. Der Begriff iſt mithin auch der Form nach ungereimt (Pſych. I, 94 ff. Metaph. II, 394 ff. Hptpkt. d. Met. 72 f.).

Indem nun H. zur Löſung oder vielmehr zur Wegſchaffung dieſer Widerſprüche ſich wendet, führt er zuvörderſt das ganze Problem auf das der Inhärenz zurück. Im Ich, wie es als ein im Bewußtſeyn Gegebenes erſcheint, iſt nämlich Mancherlei zuſammen: theils eine zuſammengeſetzte Vorſtellung von dem, was zum Ich ſelbſt gehört, theils noch weit mannichfaltigere Vorſtellungen von andern Gegenſtänden außer dem Ich. Das Ich iſt mithin eine Complexion von Merkmalen: und damit fällt es unter den logiſch höheren Begriff des Problems der Inhärenz. Die Subſtanz, die demnächſt wegen des Ich muß geſetzt werden, iſt die Seele. In ihr giebt es keine Attribute, — denn es giebt deren überhaupt nicht; — ſondern wie viele Merkmale, ſo viel Urſachen, d. h. die Seele iſt nicht urſprünglich eine Reflexionskraft, ein Trieb oder dergl.; ſie iſt auch nicht zuſammengeſetzt aus idealen und realen Thätigkeiten, wie Fichte will, vielmehr muß ihrer ganzen geiſtigen Mannichfaltigkeit eine hinreichende Menge und Beſtimmung eines vielfältigen Zuſammen mit andern und wieder andern realen Weſen vorausgeſetzt werden. Wenn Fries ſagt: das Weſentliche im Ich ſey ein Handeln ohne Behandeltes, eine Thätigkeit nur in ſich ſelbſt, durch die nichts wird, als die Handlung ſelbſt, — ſo hat er damit nichts andres geſagt, als Vorſtellungen ſind die Selbſterhaltungen der Seele. Wenn nämlich die Seele mit andern und andern Weſen zuſammen iſt, ſo müſſen in ihr Selbſterhaltungen vorgehen; dieſe ſind für ſie ein bloßes inneres Thun, ſie enthalten nichts von außen Aufgenommenes. Jedoch werden ſie nicht von ſelbſt, ſondern unter äußeren Bedingungen erzeugt, und ihrer Qualität nach eben ſowohl von letzteren als von der Natur der Seele beſtimmt. Die Seele iſt demnach nicht urſprünglich eine vorſtellende Kraft, ſondern ſie wird es unter Umſtänden. Noch weniger ſind die Vorſtellungen, einzeln genommen, Kräfte; aber auch ſie werden es vermöge ihres Gegenſatzes unter einander. Der Begriff der Vorſtellung, die Einheit ihrer widerſtrebenden Mannichfaltigkeit im Ich, führt alſo auf die

Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen zurück: sollen mehrere Selbsterhaltungen (Vorstellungen) als eben so viele innere Thätigkeiten unmittelbar zusammen und wider einander wirken, so müssen sie die verschiedenen Selbsterhaltungen Eines einzigen Wesens seyn (Metaph. II, 361. 363. 365. 386. Psych. I, 112. 118 f.). —

Mit dieser Zurückführung der Theorie des Vorstellungsvermögens auf die Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen, hat nun H. den Grund gelegt, nicht nur für die Lösung des Problems der Ichheit, sondern für seine ganze Psychologie. Allein zunächst scheint es bei näherer Betrachtung kaum bezweifelt werden zu können, daß ursprünglich vielmehr umgekehrt die Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen aus der Theorie des Vorstellungsvermögens hervorgegangen, d. h. daß H. zuerst bei Betrachtung der Vorstellungen auf den Begriff der Störungen und Selbsterhaltungen gekommen, und sodann erst diesen ursprünglich psychologischen Begriff zu einem allgemeinen, metaphysischen gestempelt habe, um ihn als Schlüssel zur Lösung der übrigen metaphysischen Probleme zu gebrauchen. Denn Selbsterhaltungen als innere Thätigkeiten, die zwar durch Andres außerhalb bedingt und bestimmt, doch aber auf kein Andres, sondern nur auf sich selbst gehen, durch die nichts wird, als die That selbst, sind in der That nur Vorstellungen: beide Begriffe decken sich vollständig. Von einem nicht vorstellenden Wesen lassen sich auch keine Selbsterhaltungen prädiciren; und wäre der Begriff von Vorstellung nicht bereits im Allgemeinen gegeben, so würde dem Begriffe der Selbsterhaltung alle Vorstellbarkeit fehlen. Dieser Begriff mit seinem Ergänzungsbegriffe der Störung ist aber der eigenthümliche, charakteristische Grundbegriff der Herbartschen Philosophie, und insofern hat sie eine psychologische Basis. H. würde dies vielleicht auch selbst anerkennen, wenn ihm daraus nur nicht gewisse schwer zu beseitigende Schwierigkeiten erwüchsen, und Consequenzen sich anknüpften, die mit seiner empiristischen Tendenz sich nicht vertragen. Sind nämlich alle Selbsterhaltungen Vorstellungen und umgekehrt, so muß consequenterweise jedes reale Wesen für eine Seele erklärt werden. Wo aber bleibt dann der Unterschied zwischen Thier und Stein, Pflanze und Mensch? Ja selbst der Unterschied zwischen organischer und anorganischer Natur würde wegfallen. Denn daß alles Vorstellen durch den Organismus bedingt ist, leuchtet ein und giebt es H. selbst zu,

Dies aber widerspricht zu entschieden der Erfahrung; es möchte kaum möglich seyn, irgend einem Menschen einzureden, daß er vom Steine nicht qualitativ verschieden sey. H. erklärt daher die Vorstellungen zwar für Selbsterhaltungen der Seele; aber er setzt zugleich stillschweigend voraus, daß sie eine besondere Art von Selbsterhaltungen seyen, und daß sich Jeder durch die Namen Vorstellung und Seele verführen lassen werde, sie dafür zu nehmen. Er spricht daher auch von nicht vorstellenden Wesen und von einer vorzüglichen inneren Bildung der Seele, obwohl er zugleich den Gegensatz zwischen Seele und Materie ausdrücklich nicht in das Was der Wesen, sondern nur in die Art unserer Auffassung setzt (Lehrb. z. Psych. S. 124. 127.). Allein worin der Unterschied der Vorstellungen von andern Selbsterhaltungen bestehen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Und gesetzt, sie wären unterschieden, so müßte der Unterschied in der besondern Natur der Seele seinen Grund haben. Die Seele müßte neben ihrer einfachen Qualität, die ihr als seyendem, realem Wesen zukommt, noch eine besondere Eigenschaft besitzen, kraft deren ihre Selbsterhaltungen Vorstellungen wären, — d. h. ihre Qualität würde nicht einfach, sondern mindestens zwiefach seyn.

Dieser Widerspruch, der mittelbar und implicite in H.'s Ansicht liegt, führt uns auf die Widersprüche, in die er damit unmittelbar und ausdrücklich sich verwickelt. Zunächst da er die Verschiedenheit und den Gegensatz der Vorstellungen untereinander nicht leugnet, sondern selbst fordert, so fragt es sich sogleich: wie kann die Seele, das Eine einfache Wesen, verschiedene Vorstellungen haben? Das, was sich erhält, ist die Seele; das, was erhalten wird, ist dieselbe Seele. Im Inhalte oder Gegenstande der Selbsterhaltung kann mithin der Unterschied nicht liegen. Die Selbsterhaltungen könnten also nur ihrer Form nach, als verschiedene Thätigkeitsweisen verschieden seyn. Allein die Thätigkeit besteht ja nur in der Zurückweisung der Störung; die Störung aber erfolgt gar nicht wirklich, sie wird nicht erst, nachdem sie erfolgt ist, wieder negirt, sondern sie sollte nur erfolgen: was wirklich erfolgt, ist nur die Selbsterhaltung, der Widerstand. Die Negation empfängt mithin auch durch die besondre Art der Störung keinen besondern, unterschiedenen Inhalt; mithin muß auch die Form der Negation stets dieselbe seyn, bloße Negation der ihrer Beschaffenheit nach gleichgültigen Störung. Dies

liegt schon im Begriffe des bloßen Widerstandes: dem Felsen trägt es nichts aus, ob er dem Andrange der Wogen oder einem scheiternden Schiffe Widerstand leistet; der Widerstand selbst ist schlechthin derselbe, und die heftigste, Jahrtausende lange Brandung würde nicht den mindesten Effekt hervorbringen, wenn der Fels ein schlechthin einfaches Wesen wäre. Hier also leuchtet zur Evidenz ein, daß wenn H. von verschiedenen Vorstellungen der Einen Seele spricht, er das zu lösende Problem der Inhärenz vielmehr ungelöst vorausgesetzt.

Aber auch das Problem der Veränderung nimmt er ungelöst wieder auf. Die Seele, sagt er, ist nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen. Die Seele wird also aus einem nicht vorstellenden ein vorstellendes Wesen. Damit aber wird sie anders, als sie ursprünglich war: sie verändert sich, — eine Veränderung, die für sehr wesentlich gelten muß, da wohl Niemand ein nicht vorstellendes Wesen eine Seele nennen wird. Daß aber Ein einfaches, reales Wesen sich verändern könne, hat H. schlechthin geleugnet, und um des Widerspruchs willen, der darin liege, den Erfahrungsbegriff der Veränderung dahin verbessert, daß das sich ändernde Ding in Wahrheit nicht Eines sey, sondern aus einem Zusammen vieler einfachen Wesen bestehe und nur durch das Kommen und Gehen derselben, d. h. durch die Aenderung dieses Zusammen, die Erscheinung der Veränderung entstehe. Diese Verbesserung kann nun aber hier, wo es sich um eine Veränderung der Seele handelt, nicht Platz greifen. Denn das bloße Zusammen mit andern und wieder andern Wesen kann Selbsterhaltungen, die ursprünglich keine Vorstellungen sind, unmöglich zu Vorstellungen machen. Daß also H hier den gemeinen Begriff der Veränderung, den er als widersprechend verworfen, stillschweigend wieder voraussetzt, leuchtet von selbst ein.

Endlich urgirt H. im gegebenen Begriffe des Ich einen Widerspruch, den er unmittelbar selbst begeht, indem er die Vorstellungen für Selbsterhaltungen und diese für innere Thätigkeiten der Seele erklärt. Es soll nämlich, wie wir gesehen haben, ein Widerspruch seyn, daß im Sichselbstvorstellen des Ichs Subjekt und Objekt als identisch und doch zugleich als einander entgegengesetzt gefaßt werden müssen. Allein dasselbe geschieht aber nothwendig in jeder Selbsterhaltung. Das, was sich erhält, ist ganz dasselbe mit dem,

was erhalten wird, d. h. auch hier ist ein Thun, in welchem das Thuende (Subjekt) Eins ist mit dem Gethanen (Objekte), und doch beide zugleich entgegengesetzt werden müssen.

Ohne diesen angeblichen Widerspruch ist im Gebiete des Geistes gar nicht fortzukommen. H. begeht ihn daher zum öfteren, namentlich da, wo er von seinen Prämissen aus (nach dem Vortrage der Lehre der Statik und Mechanik der Vorstellungen ꝛc.) den verbesserten Begriff des Ichs deducirt. Er beginnt mit der näheren Bestimmung dessen, was ihm Apperception heißt. Diese setzt nach ihm nicht das Ich oder das Selbstbewußtseyn voraus, sondern ist umgekehrt die Voraussetzung des Ich. Die Auffassungen des äußern Sinnes nämlich werden appercipirt, indem ältere, gleichartige Vorstellungen erwachen, mit jenen verschmelzen und sie in ihre Verbindungen einführen. Dasselbe geschieht dann auch innerlich: von verschiedenen, bereits innerlich vorhandenen Vorstellungen oder Vorstellungsmassen appercipirt eine die andre: «die schwächere, weniger tief in dem ganzen Gedankenkreise eingewurzelte Vorstellungsreihe *wird* appercipirt, die stärkere, tieferliegende, ist die appercipirende» (Psych. II, 214 f.). Allein diese bloße Verschmelzung oder Verbindung von Vorstellungen genügt offenbar nicht zum Begriffe der Apperception. Sonst müßte man auch sagen können, daß eine chemische Substanz, welche die andere anzieht und mit sich einigt, diese appercipire. Zum Begriffe der Apperception gehört vielmehr nothwendig, daß das Appercipirende von dem, was es appercipirt, sich selbst unterscheide, und doch zugleich das Appercipirte als zu ihm gehörig, als Eins mit ihm fasse. Die Apperception involvirt, wie schon der Name zeigt, die Perception; diese aber ist Empfindung, Wahrnehmung, mithin nach H. einfache Vorstellung, und wird zur Apperception, indem das Vorstellende sich von der Vorstellung unterscheidet, zugleich aber sie als *seine* Vorstellung faßt. Dieses Hauptmoment im Begriffe der Apperception setzt dann auch H. im Folgenden, wo er von ihr aus die Entstehnng des Selbstbewußtseyns und weiter das Ich deducirt, stillschweigend voraus. Wie könnte er sonst behaupten (Ebd. S. 256.), daß das Denken (d. i. «das Fließen und Auffangen der eignen Vorstellungen», indem sich durchkreuzende, sich berührende und sich reproducirende Vorstellungenreihen Eine die andre appercipiren) von den dazwischentretenden Empfindungen wie von dem Wollen und Fühlen sich im Bewußtseyn *unterscheide*, und

damit nicht bloß als Denken überhaupt, sondern als ein Denkendes als das Subjekt, zu welchem die Empfindungen hinzukommen, vorgestellt werde? — Außerdem leuchtet ein, daß, wenn immer nur eine Vorstellungsreihe von der andern appercipirt würde, dies entweder einen regressus in infinitum ergäbe, oder eine erste, ursprüngliche Vorstellungsreihe angenommen werden müßte, welche, ohne selbst appercipirt zu werden, den Anfang aller Apperception machte. Diese erste Vorstellungsreihe würde in gar keiner Verbindung mit der Einen Seele stehen, die Seele würde sich nimmermehr als Ein einiges Wesen fassen können, wenn sie selbst nicht diese wie alle andern Vorstellungsreihen appercipirte, d. h. wenn sie nicht sich selbst und ihre Einheit von jener Mannichfaltigkeit unterschiede, und doch zugleich eben diese Mannichfaltigkeit als die ihrige, als Eins mit ihrer Einheit faßte. Indem die Seele die Vorstellungen selbst erzeugt und in ihnen nur sich selbst erhält, so ist sie ja rein in sich selbst thätig, und in dieser inneren Selbstthätigkeit ohne allen äußeren Gegenstand liegt unmittelbar, daß sie sich in sich selbst unterscheidet als das Thuende von dem Gethanen. Damit aber ist nothwendig die Identität von Subjekt und Objekt zugleich mit dem Gegensatze beider gegeben: das, was sich unterscheidet, ist dasselbe mit dem, wovon es sich unterscheidet. Und nur darauf allein beruht die Möglichkeit der Apperception.

Daß nun H. in diesem Sichinsichunterscheiden, in der Selbstthätigkeit, die die That in sich trägt, und in der daher Subjekt und Objekt identisch und doch zugleich unterschieden sind, einen erst noch zu lösenden Widerspruch findet, — das, glauben wir, ist das πρῶτον ψεῦδος seiner ganzen Philosophie. Der reine Begriff der Thätigkeit, Thätigkeit schlechthin, rein für sich genommen, ist weder ein Cirkel noch ein Widerspruch. Dazu macht man ihn erst, indem man anzugeben sucht, was Thätigkeit sey. Dies aber ist eben so unmöglich, als zu sagen, was Blau oder was Roth sey. Man versuche es, und man wird finden, daß man in jeder Definition den Begriff immer schon voraussetzt. Der Grund davon liegt einfach darin, daß Thätigkeit ein Urbegriff ist, eben so schlechthin einfach, als der Begriff von Roth oder Blau, den man eben deshalb nur durch unmittelbare Anschauung gewinnen kann. Selbst Bewegung (möge das Bewegte durch sich selbst oder durch ein Anders bewegt werden) setzt Thätigkeit voraus und fällt unter den

Begriff der Thätigkeit, indem jede Thätigkeit zugleich Bewegung involvirt, selbst (innere) Bewegung ist, weshalb dann auch eben so wenig zu sagen ist, was Bewegung sey. Jede Thätigkeit aber geht, rein für sich genommen, auf sich selbst, vollzieht nur sich selbst, macht sich selbst zur That, unterscheidet mithin zugleich sich in sich als Thun und Gethanes: es ist unmöglich, ein Thun zu denken, das nicht, indem es thätig ist, zugleich That wäre. Eben darum ist dann Thätigkeit ohne ein thuendes Subjekt schlechthin undenkbar. Denn gesetzt, sie wäre Thun ohne Subjekt, so würde sie gerade in ihrer Selbstvollziehung sich selbst zum Selbst machen, sich selber als Subjekt resultiren. Ein thätiges Wesen, dessen Thätigkeit ohne alles äußere Objekt ist, würde mithin als ein selbstthätiges, dessen Thun und Thaten rein in ihm selbst bleiben, bezeichnet werden können. Der Begriff eines solchen enthält eben so wenig einen Widerspruch als der Begriff der Thätigkeit überhaupt. Ein solches selbstthätiges Wesen ist aber jedes Seyende, sofern es nach H. sich selbst erhält, insbesondere die Seele, die, wenn auch unter äußeren Bedingungen, ihre Vorstellungen selbst erzeugt. Vorstellen ist danach ein Thun, das sich selbst zur That, zur Vorstellung macht, mithin sich in sich als Vorstellen und Vorstellung unterscheidet, und zugleich dieses Entgegengesetzte in seiner Identität selbst ist.

Ist diese Identität eine Ungereimtheit, ein Widerspruch, so beruht nicht nur die Herbartsche, sondern alle Philosophie auf einer Ungereimtheit. Denn alle geistige Thätigkeit, alles Vorstellen, Denken, Begreifen ꝛc., ist selbst dieser Widerspruch, und kann sich schlechterdings nicht anders fassen, weil ja schon im Sichfassen eben dieser Widerspruch liegt. Ihn also könnte keine Philosophie wegschaffen wollen: denn damit würde sie nur sich selbst, weil das Denken, wegschaffen. Vielmehr müßte sie diesen, schlechthin nothwendigen Widerspruch, diesen unantastbaren Urwiderspruch, von allen andern willkührlichen, unstatthaften Widersprüchen wohl unterscheiden: das wäre ihre erste Aufgabe, wenn ihre Thätigkeit in Bearbeitung der Begriffe und Wegschaffung der Widersprüche bestehen soll. Alle andern Widersprüche würden aber nur insofern unstatthaft seyn, als sie eben jenem Urwiderspruche, d. h. der Identität des Denkens und Gedankens, des Vorstellens und der Vorstellung, widersprächen. Ein viereckiger Zirkel

z. B. würde nur darum ein unstatthafter Widerspruch seyn, weil hier die Vorstellung *als Vorstellung* sich selber widerspricht, weil also mit *dieser* Vorstellung das Vorstellen nicht identisch seyn kann, vielmehr durch dieselbe, da sie mit sich selbst nicht identisch ist, die Identität des Vorstellens und der Vorstellung aufgehoben wäre. Die Vorstellung für sich allein, das Gedachte *als* Gedachtes, darf sich also allerdings nicht widersprechen. Wohl aber kann das Gedachte denselben Widerspruch enthalten, der im Denken liegt, d. h. die Selbstthätigkeit als Identität des Thuns und der That kann selbst das Gedachte seyn. Denn da hier der Widerspruch *derselbe* ist mit jenem Urwiderspruche, so fällt er mit letzterem unmittelbar in Eins zusammen, und stört daher nicht die Identität des Denkens und des Gedankens. Wo also der Widerspruch im Gedachten sich auf den Urwiderspruch zurückführen ließe, da wäre es kein wegzuschaffender, sondern ein vollkommen statthafter Widerspruch, der sogar eben so nothwendig seyn kann als der Urwiderspruch selbst. Ein solcher statthafter Widerspruch wäre z. B. das Ding mit mehreren Merkmalen, oder der Begriff der Veränderung, der Bewegung. Denn wird das Ding als selbstthätig gefaßt, so liegt in dem damit gesetzten Sich-in sich-Unterscheiden bereits die Einheit der Mannichfaltigkeit; und die Selbstthätigkeit als Uebergehen von Thun in That ist selbst Bewegung, Veränderung. Daß aber der Natur in Allem, was ist, Selbstthätigkeit zukomme, wird H. nicht leugnen, da er jedem realen Wesen Selbsterhaltungen als innere Thätigkeiten beimißt.

Wäre sonach H., anstatt von den s. g. gegebenen (denknothwendigen) Begriffen auszugehen, vielmehr von dem Denken als innererer Selbstthätigkeit und dessen immanenter Denknothwendigkeit ausgegangen, so würde er sich die undankbare Mühe erspart haben, Widersprüche wegzuschaffen, die entweder keine sind, oder nicht weggeschafft werden können. Jenes *πρῶτον ψεῦδος* fällt mithin in Eins zusammen mit dem gleich anfangs gerügten Fehler, der in der ganzen Stellung des Systems liegt. Die hohe Bedeutung, die demselben nichtsdestoweniger beizulegen ist, haben wir bereits oben anerkannt. Die besondern Verdienste Herbarts um die Psychologie, der er eine ganz neue Bahn gebrochen, bedürfen keiner ausdrücklichen Lobpreisung. Gleichwohl zeigt sich auch an seinem Systeme wiederum, daß kein Scharfsinn, keine Feinheit

der Beobachtung, keine Erfindungsgabe den ursprünglichen Verstoß gegen die Fassung des Princips wieder gut zu machen vermag*).

Drittes Kapitel.

Versuch einer dialektischen Ineinsbildung des Idealismus und Realismus.

(Schelling.)

Kant hatte die vom Skepticismus ihm hinterlassene Aufgabe: wie ist ein Wissen überhaupt möglich, in die Frage gefaßt: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, oder was dasselbe ist: wie kann das Empirische (die gegebenen Vorstellungen und Begriffe) zu einem Denknothwendigen werden. Seine Antwort auf diese Frage fiel ungenügend aus. Denn die bloßen aprioriſchen Formen des Anschauens und Denkens können den

*) Wir übergehen die praktische Philosophie H.'s. Obwohl er sie so selbständig gegen die Metaphysik stellt, daß beide wie besondere Systeme einander gegenüber stehen, so ist doch in Wahrheit ihr Grundprincip wesentlich dasselbe. Es giebt nämlich nach H. praktische (moralische) Urtheile, die die Philosophie nur zu berichtigen hat; es giebt eine Schätzung, die von allem Wollen, Wünschen, Streben ꝛc. unabhängig ist, und diese willenlose Schätzung ist gerade die Grundvoraussetzung der praktischen Philosophie, — aber nicht sofern sie Güter zu ihrem Objekte hat, sondern sofern das Begehren, Wollen, Beschließen, Handeln, selbst Gegenstand der Werthbestimmung ist (Allg. prakt. Phil. Gött. 1808. S. 3. 6 ff). Diese willenlose, unwillkührliche Schätzung, die sich in einem Gefallen oder Mißfallen — ästhetisch — äußert, ist sonach ein nothwendiger Akt des Denkens, eine Manifestation der immanenten Denknothwendigkeit. Aber anstatt diesen Akt aus dem menschlichen Denken und der inneren Denknothwendigkeit herzuleiten, stellt ihn H. wiederum als ein Gegebenes hin, das die Philosophie zu berichtigen habe. Dies ist mithin ganz dasselbe Verfahren wie in der Metaphysik, wo, wie wir gesehen haben, ebenfalls gegebene, sich von selbst aufdringende, unwillkührlich erzeugte Begriffe, d. h. nothwendige Akte des Denkens, aber als vom Denken bereits vorgefunden, die Ausgangspunkte der philosophischen Forschung bilden. Der Unterschied ist nur, daß es hier nicht Widersprüche sind, welche die praktische Philosophie wegzuschaffen hat, sondern daß sie jene willenlose Schätzung nur auf gewisse Principien des Beifalls und des Mißfallens oder vielmehr auf gewisse allgemeine Grundverhältnisse der Begehrungen, die kraft ihrer innern Harmonie schlechthin gefallen, — von H. praktische Ideen genannt —, zurückzuführen, und danach richtig urtheilen zu lehren hat. —

zufälligen Stoff, den die Erfahrung liefern ſollte, von ſeiner Zufälligkeit nicht befreien. Fichte ergriff daher von Neuem das Problem, und ſuchte es (in der erſten Geſtalt ſeines Syſtems) dadurch zu löſen, daß er, von dem ſchlechthin Gewiſſen und Denknothwendigen, vom reinen Ich oder vom Denken ſelbſt ausgehend, zu zeigen ſuchte, wie daſſelbe mit innerer Nothwendigkeit den weſentlichen Inhalt aller Erfahrung ſelbſt producire. Allein damit hörte das Empiriſche auf, ein Empiriſches zu ſeyn, das reale Seyn verſchwand überhaupt, und das Wiſſen wurde zu einem rein Subjektiven, ohne alle Objektivität und Realität. Herbart dagegen faßte umgekehrt das Problem von der entgegengeſetzten Seite: er ging von dem Empiriſchen, Gegebenen aus, ſuchte die Widerſprüche in demſelben wegzuſchaffen, und es ſo mit dem Denken und deſſen immanenter Denknothwendigkeit zu verſöhnen. Allein einerſeits konnte ihm, da er den Widerſpruch rein logiſch abſtrakt faßte (womit das Denken ſelbſt zu einem Widerſpruche wurde), dieſes Wegſchaffen nicht gelingen, andrerſeits war das, was ſich blos nicht widerſprach, nur denkmöglich, nicht aber denknothwendig, mithin noch kein Wiſſen. — Der Fehler lag vornehmlich darin, daß die Aufgabe ſelbſt zu eng und einſeitig gefaßt war. Denn geſetzt, die Löſung wäre gelungen, ſo wäre damit doch immer nur ermittelt geweſen, daß das Denken und das Denknothwendige mit den empiriſch gegebenen Vorſtellungen des Objektiven zuſammenſtimme, nicht aber, wie es um das Objektive an ſich ſelbſt ſtehe: das Wiſſen hätte noch immer einen ſubjektiven Charakter gehabt. — Dies war es, was Schelling mit dem Inſtinkte der Genialität von Anfang an erkannte. Er ſtellte ſich daher die umfaſſendere Aufgabe, zu zeigen, nicht daß die gegebenen Vorſtellungen des Objektiven, ſondern das Objektive, Reale ſelbſt, an ſich und ſeinem Weſen nach, als urſprünglich Eins mit dem Subjektiven, Idealen (dem Denken und deſſen nothwendiger Thätigkeit) gedacht werden müſſe. So das Problem der Philoſophie ſelbſt um eine Stufe höher gerückt, die Bahn, auf der das Ziel nicht zu erreichen war, verlaſſen und eine neue eingeſchlagen zu haben, das iſt Schellings Verdienſt: ſeine Größe beſteht nicht ſowohl in dem, was er gethan und errungen, als was er gewollt und erſtrebt, und wozu er durch die Blitze ſeiner genialen Anſchauung den Nachkommen den Weg gezeigt hat. Dies Verdienſt müſſen wir um ſo feſter im Auge behalten, jemehr wir

durch die Kritik selbst genöthigt sein werden, seine speculativen Thaten in ihrer Richtigkeit aufzudecken, und die ganze Art, wie er die Aufgabe zu lösen suchte, für eine Verirrung zu erklären.

Der Einigungspunkt also, in welchem Apostteriorisches und Apriorisches, Seyn und Denken, zusammen- und von welchem sie auslaufen, war der Standpunkt, auf welchem Schelling Anfangs stillschweigend und unbewußt, später ausdrücklich und in Opposition gegen Fichte, sich stellte. Indeß wollte Schelling zunächst den Idealismus durch den Realismus nur ergänzen: der Philosophie des Geistes (des Ich) oder der Transscendental-Philosophie sollte die Naturphilosophie zur Seite treten, beide gleichsam nur zwei gleichberechtigte Richtungen seyn, die nach entgegengesetzten Seiten hin sich fortbewegten, aber so, daß jede für sich gerade auf dem Punkte angelangte, von welchem die andere ausgegangen. Der Realismus vom Objektiven oder vom Seyn ausgehend, sollte da enden, wo das Seyn (die Natur) sich im Menschen selbst zum Bewußtseyn erhebt; der Idealismus umgekehrt vom Subjektiven, dem Bewußtseyn oder vom Ich (dem Denken, dem Geiste) ausgehend, sollte da schließen, wo der Geist nicht nur eine äußere (bewußtlos producirende und producirte) Natur sich gegenübersetzt, sondern selbst in das Reale eingeht, indem er als Kunstgenie ebenfalls bewußtlos zugleich und bewußt producirt, und im Realen sich ausdrückt. Naturphilosophie (Realismus) und Transscendentalphilosophie (Idealismus) sollten daher die beiden ewig entgegengesetzten, und doch zu einem Ganzen sich zusammenschließenden Hälften der Philosophie seyn.

§. 50. Zu dieser ersten Gestalt des Schellingschen Systems bilden die Abhandlungen: «Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» Tüb. 1795, «Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen», Ebd. 1795, «Zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre», und «Briefe über Dogmatismus und Kriticismus» in Niethammers philos. Journale 1796 (letztere drei wieder abgedruckt in «Schellings philos. Schriften» Landsh. 1809.), nebst einigen andern kleineren Aufsätzen, gleichsam die Präliminarien. In diesen Schriften stellt sich Schelling noch ausdrücklich auf den Fichteschen Standpunkt. Er beweist mit Fichte, daß, sofern Wissenschaft überhaupt ein Ganzes sey, das unter der Form der Einheit

ſtehe, nothwendig alle Theile derſelben Einer Bedingung untergeordnet ſeyen, jeder Theil aber den andern nur inſofern beſtimme, als er ſelbſt durch jene Eine Bedingung beſtimmt ſey. Dieſe Bedingung, d. h. der Grundſatz jeder einzelnen Wiſſenſchaft, könne nicht wieder durch dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt bedingt, ſondern müſſe in Bezug auf ſie unbedingt, der Grundſatz der Wiſſenſchaft überhaupt oder der allgemeinen Wiſſenſchaft (der Philoſophie) mithin ſchlechthin unbedingt ſeyn, unbedingt der Form wie dem Inhalte nach, da die unbedingte Form eines bedingten Inhalts eben durch dieſen Inhalt ſelbſt bedingt ſeyn würde und umgekehrt (Ueb. d. Möglichkeit ꝛc. S. 9 ff.). Oder: wenn es überhaupt ein Wiſſen geben ſolle, ſo müſſe ihm auch Realität zukommen, und mithin ein letzter Realgrund deſſelben ſeyn, der als das Höchſte weder von einem andern Seyn oder Wiſſen abhängen, noch als Princip unſeres Erkennens durch ein Andres erkennbar ſeyn könne, bei dem alſo das Princip des Seyns und des Denkens zuſammenfalle (Ueber d. Ich als Princip ꝛc. Philoſ. Schriften S. 1 ff.). Dieſes Princip, dieſes Unbedingte und Unbedingbare, könne nun weder im Objekte noch im Subjekte (die ſich ja beide gegenſeitig bedingen), ſondern nur im abſoluten Ich liegen, weil nur mein Ich ein Seyn enthalte, das allem Denken und Vorſtellen vorhergehe: denn es ſey nur, indem es gedacht werde, und werde gedacht, weil es ſey, oder es ſey nur inſofern und werde nur inſofern gedacht, als es ſich ſelbſt denke; es bringe mithin ſich durch ſein Denken ſelbſt aus abſoluter Cauſalität hervor, es conſtruire ſich ſelbſt und dies ſey die ſchlechthin erſte urſprünglichſte Conſtruction für den innern Sinn (Ebd. S. 4 f. 9. Vgl. über die Möglichkeit ꝛc. S. 24 f. Abhandl. z. Erläut. des Idealis. d. W. L. Ebd. S. 334 f.). Schelling adoptirt alſo das Fichteſche Ich als das ſchlechthin Unbedingte, als das abſolute Princip der Philoſophie, als den abſoluten Real- und Idealgrund alles Wiſſens. Die Idee des Abſoluten, obwohl er ſie ſpäterhin anders und wieder anders beſtimmt, hat er durch alle Phaſen ſeiner Speculation als das allein mögliche und ſchlechthin nothwendige Princip der Philoſophie feſtgehalten. Es fragt ſich daher ſogleich, ob und wie weit die hier gegebene Deduction derſelben ſtichhaltig ſey.

Zunächſt leuchtet von ſelbſt ein, daß Schelling wie Fichte im Grunde nur auf dem menſchlichen Denken und der ihm immanenten Denknothwendigkeit als dem eigentlichen und wahrhaft

letzten Principe alles Wiſſens ſteht. Denn nur kraft und unter Vorausſetzung dieſer immanenten Denknothwendigkeit wird bewieſen, daß, wenn es ein Wiſſen geben ſolle, es auch einen unbedingten Grundſatz oder einen abſoluten Realgrund als Princip deſſelben geben müſſe. Der Mangel an der ausdrücklichen Anerkennung dieſer Grundvorausſetzung iſt, wie ſich auch hier wieder zeigen wird, kein ſo unbedeutender Fehler, als es auf den erſten Blick ſcheinen könnte.

Demnächſt iſt der Beweis ſelbſt nur hypothetiſch geführt: nur wenn es ein Wiſſen geben ſoll, muß — u. ſ. w. Dieſe hypothetiſche Faſſung ſetzt voraus nicht nur, daß es ein Wiſſen gebe, ſondern auch daß bereits bekannt ſey, worin das Wiſſen und der Begriff des Wiſſens beſtehe. Giebt es aber ein Wiſſen und weiß ich, was Wiſſen heißt, — wozu dann noch das Aufſuchen der Bedingungen deſſelben, die doch ſelbſt nur aus dem Wiſſen und ſeinem Begriffe deducirt werden können? Allein woher weiß ich denn, was Wiſſen iſt? — Wird dieſes ohne weiteres vorausgeſetzt, ſo kann die Antwort nur lauten: daher, daß ich ſelbſt ein Wiſſen urſprünglich beſitze, welches durch Reflexion in ſich zugleich von ſich ſelber weiß. Die Grundvorausſetzung wäre alſo, daß der Menſch urſprünglich wiſſe, und zugleich wiſſe, daß er wiſſe und was das Wiſſen ſey. Aber dies iſt eine offenbare petitio principii. Der Skepticismus ſpricht dem Menſchen das Wiſſen ſchlechthin ab. Jede Philoſophie, die von dem Begriffe des Wiſſens principiell ausgehen will, muß alſo zuvor den Skepticismus widerlegt haben. Dies vermag ſie nur vermöge des Denkens und ſeiner immanenten Denknothwendigkeit. Aus derſelben Quelle kann auch allein der Begriff des Wiſſens herfließen, wenn er ein objektiver, allgemeingültiger Begriff ſeyn ſoll. Der Begriff des Wiſſens darf alſo nicht ohne weiteres vorausgeſetzt oder bloß empiriſch aus den angeblichen Thatſachen des Bewußtſeyns aufgenommen werden, ſondern er muß deducirt, philoſophiſch feſtgeſtellt ſeyn, wenn aus ihm weiter gefolgert werden ſoll. Wäre dies geſchehen, ſo würde ſich gezeigt haben zunächſt, daß das Wiſſen an ſich noch nicht nothwendig ein abgeſchloſſenes Ganzes oder eine Einheit des Mannichfaltigen ſeyn müſſe; demnächſt daß wenn auch dem Wiſſen Realität zukomme, doch darum noch nicht nothwendig ein letzter Realgrund deſſelben ſeyn müſſe, bei welchem das Princip des Seyns und Denkens, des Realen und Idealen in

Eins zuſammenfalle. Der Begriff des Wiſſens fordert nur, daß dem Gewußten (dem ideellen, ſubjektiven Inhalte des Wiſſens) ein Andres, Reelles, Objektives entſpreche. Dies Entſprechen ſetzt allerdings ein Band, eine Vermittelung zwiſchen beiden voraus; gleichwohl können beide niemals, auch an ſich oder im Principe nicht, ſchlechthin Eins und daſſelbe ſeyn, weil eben mit der Identität *ohne* den Gegenſatz auch von der dem Wiſſen nothwendig zukommenden Realität nicht mehr die Rede ſeyn könnte, das Wiſſen alſo in ſeinem letzten Grunde *ohne* Realität ſeyn würde. Wie beide einig und doch unterſchieden ſeyn können, das iſt die Grundfrage aller Philoſophie. Dieſe dadurch beantworten, daß die Einheit im Grunde des Wiſſens ohne Weiteres *voraus*geſetzt oder poſtulirt wird, heißt poſtuliren, daß man die Frage zurücknehme oder auf die Antwort verzichte. Denn *wie* die im Wiſſen nothwendig entgegengeſetzten zugleich Eins ſeyn *können*, dieſe Frage wird durch die Vorausſetzung, *daß* ſie urſprünglich Eins *ſind*, nicht beantwortet, ſondern abgewieſen. Außerdem fragt es ſich: was heißt Realität? was iſt ein Realgrund und woher der Begriff des Grundes überhaupt? was heißt Seyn und Denken? — d. h. es iſt offenbar, daß der Begriff des Wiſſens ein ſehr complicirter Begriff iſt, mit dem unmöglich angefangen werden kann, weil ſeine Feſtſtellung eine Anzahl andrer Begriffsbeſtimmungen vorausſetzt.

Endlich wird nicht bewieſen, ſondern bloß verſichert, daß jenes Unbedingte nur das Ich ſeyn könne, weil nur in ihm Seyn und Denken Eins ſeyen, indem es ſich ſelbſt durch ſein Denken in abſoluter Cauſalität hervorbringe. Was iſt das für ein Ich, und woher weiß ich von dieſem Ich? Das *menſchliche* Ich, *mein* Ich kann es nicht ſeyn: denn kraft jener abſoluten Cauſalität, mit der es ſich ſelbſt hervorbringt, iſt es nothwendig ſelbſt ſchlechthin abſolut, das Abſolute ſelbſt; mein Ich dagegen iſt nur *meines* — kraft der Beziehung und des Gegenſatzes gegen andre Ich, mithin relativ, bedingt, nicht abſolut. Jedenfalls müßte erſt erwieſen ſeyn, daß dem menſchlichen Denken irgendwie abſolute Cauſalität zukomme, — was aber ſchon inſofern ein Widerſpruch iſt, als es damit aufhören würde, *menſchliches* Denken zu ſeyn, da es *als* menſchliches nothwendig ein Beſtimmtes, Beſonderes, im Gegenſatz gegen Andres, mithin nicht abſolut iſt. Kann nun aber jenes Ich nicht mein Ich ſeyn, ſoll es, wie es S. auch be-

zeichnet, das absolute Ich seyn, so bleibt es ganz unerklärlich, woher ich von diesem Ich als Ich weiß, und wie es dazu kommt, mit meinem Ich denselben Namen zu führen, oder gar wie S. thut, mit ihm in Eins zusammengeworfen zu werden. Denn ist es der Begriff des Ich, die Einheit von Seyn und Denken zu seyn oder sich selbst durch sein Denken in absoluter Causalität hervorzubringen, so ist mein Ich vielmehr kein Ich, weil es eben nicht absolut ist. Und weiß ich vom Ich überhaupt nur kraft meines Selbstbewußtseyns, so ist umgekehrt jene absolute Einheit von Seyn und Denken darum, weil sie dies ist, noch kein Ich, weil noch kein Selbstbewußtseyn. Der Fehler liegt einfach darin, daß es gar nicht zum Begriffe des Ich gehört, die Einheit von Seyn und Denken oder absolute causa sui zu seyn, sondern vielmehr sich — ob durch unbedingte oder bedingte Selbstthätigkeit, ist an sich gleichgültig — in sich selbst zu unterscheiden und so sich selber gegenständlich zu werden, Subjekt-Objekt in Einem zu seyn.

Die Fichtesche Vermischung des absoluten mit dem individuellen (meinem) Ich läßt sich sonach auch Schelling zu Schulden kommen. Die damit verknüpften Widersprüche treten hier um so schreiender hervor, als S. bereits in den angeführten Abhandlungen (wenigstens in den letzten dreien) unter dem absoluten Ich schon nicht mehr ganz dasselbe versteht, was Fichte. Diesem war das absolute oder reine Ich das Ich, sofern es sich selbst setzt und damit ebenfalls selber ein Nicht-Ich sich gegenübersetzt. Nach dieser Entgegensetzung und durch Wechselwirkung und Vermittelung mit dem Nicht-Ich (woraus die Mannichfaltigkeit der objektiven Vorstellungen hervorgeht) wird nach ihm das absolute Ich selbst zum concreten, individuellen, durch die mannichfaltigen objektiven Vorstellungen bestimmten Ich. Ihm also war eben deshalb jedes einzelne Ich zugleich an sich und im Grunde absolutes Ich. Schelling dagegen behauptet ausdrücklich, daß das absolute Ich schlechthin nur Eines seyn könne; nach ihm ist es nur dem endlichen Ich nothwendig, sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen, während das unendliche vielmehr alles Entgegengesetzte ausschließt, und überhaupt nur Alles sich selber gleich, also wo es setzt, nur seine Realität setzt; ihm ist es alle Realität, die einige Substanz und Causalität, seine Urform reines, ewiges Seyn ꝛc. (Vom Ich ꝛc. S. 26 ff. 29 f. 35 f. 43 f. 57. Vgl

Briefe über Dogmat. ꝛc. S. 179 ff.). Ihm iſt alſo das abſolute Ich nicht bloß immanente, ſondern transſcendente Vorausſetzung des endlichen Ich. Wie es dann aber von dieſem abſoluten Ich aus zum endlichen Ich überhaupt kommen könne, wird gar nicht dargethan. Das endliche (empiriſche) Ich tritt vielmehr (S. 99 ff.) ohne weiteres auf, und mit ihm die ihm gegenüberſtehende Welt der Objekte. Eben ſo wird ohne weiteres behauptet: «Daß das empiriſche Ich Ich iſt, verdankt es derſelben abſoluten Cauſalität, durch welche das abſolute Ich Ich iſt; den Objekten dagegen verdankt es nichts als ſeine Schranken und die Endlichkeit ſeiner Cauſalität. Und da die Objekte ſelbſt nur durch das abſolute Ich Cauſalität erhalten, und daher nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, ſo iſt jede Cauſalität des empiriſchen Ich zugleich eine Cauſalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriffe aller Realität, dem Ich, verdanken. Objekte überhaupt ſind daher nur als Modificationen der abſoluten Realität des Ich wirklich (Ebd. S. 106. 111. 112.). — Durch dieſe Sätze ſchimmert bereits deutlich die ſpätere eigenthümlich Schellingſche Weltanſchauung durch: das abſolute Ich (oder beſſer das Abſolute ſchlechtweg) iſt die Identität des endlichen Ich (der Subjektivität) und der Natur (der Objektivität); als Modificationen deſſelben ſind aber die Objekte nothwendig ſelbſt Ich, und ſtehen nur dem endlichen Ich als Nicht-Ich gegenüber, weil dieſes eben nicht das abſolute Ich, nicht alle Realität iſt. Denn iſt das abſolute Ich die einige abſolute Subſtanz und die Subſtanz Ich, ſo iſt auch Alles in ihm und von ihm Geſetzte ebenfalls Ich, dieſelbe reine Identität mit ſich, die das Ich iſt. Allein jene Sätze, ſind nicht nur durch nichts dargethan, ſondern ſtehen in diametralem Widerſpruche mit dem Fichteſchen Ausgangspunkte, den S. adoptirt. Das anfängliche Ich, das der unbedingte Realgrund des Wiſſens ſeyn ſoll, iſt mein Ich und wird auch von S. ausdrücklich ſo bezeichnet. Iſt aber mein Ich das Sich-ſelbſt-ſetzende, das in abſoluter Cauſalität ſich ſelbſt hervorbringt, ſo kann nicht noch außerdem von einem abſoluten Ich die Rede ſeyn. Alles und Jedes, dem der Name Ich zukommen ſoll, iſt durch dieſe Grundbeſtimmung als abſolutes beſtimmt, ein endliches Ich daher eine contradictio in adjecto; das Sich-ſelbſt-ſetzende kann nicht ein Endliches, von einem Andren Bedingtes, Beſtimmtes ſeyn.

Nach jenen Präliminarien erſchienen dann ſeit 1797 bis gegen 1801 eine Reihe von Schriften, in denen Schelling, obwohl noch immer die Fichteſche Philoſophie vorausſetzend, doch bereits ſelbſtändiger auftrat, und zuletzt jene erſte, in ihren allgemeinſten Grundzügen bereits angedeutete Geſtalt ſeiner Philoſophie zum beſtimmten Abſchluß brachte. Die erſte dieſer Schriften ſind die «Ideen zu einer Philoſophie der Natur» (Lpz. 1797.). In ihr liegt der Uebergang und die erſte Grundlegung zu Dem, was S. unter dem Namen der Naturphiloſophie als ein Syſtem des realen Seyns dem Fichteſchen Idealismus an die Seite ſtellen wollte. Dieſen Uebergang leitet er ein durch die Erklärung: Kein Geiſt kann entſtanden ſeyn. Er iſt vielmehr abſoluter Selbſtgrund ſeines Seyns und Wiſſens, und dadurch daß er überhaupt iſt, iſt er auch das, was er iſt, d. h. ein Weſen, zu deſſen Natur auch dieſes beſtimmte Syſtem von Vorſtellungen äußerer Dinge gehört. Philoſophie iſt alſo nichts andres als eine Naturlehre unſeres Geiſtes, — d. h. ſie läßt die ganze nothwendige Reihe unſerer Vorſtellungen vor unſern Augen gleichſam entſtehen und ablaufen. Zwiſchen Erfahrung und Speculation iſt daher keine Trennung mehr: das Syſtem der Natur iſt zugleich das Syſtem unſres Geiſtes. Und die Aufgabe, um die es ſich handelt, iſt daher die Beantwortung der Frage, «nicht bloß wie eine Natur, d. h. ein durchaus zweckmäßig geordnetes Ganzes, ein vernunftgemäßes, den Forderungen unſers Geiſtes entſprechendes Syſtem von Dingen außer uns entſtanden, ſondern wie die Idee einer ſolchen Natur auch nur in uns gekommen ſeyn kann, nicht etwa nur wie wir ſie willkührlich erzeugt haben, ſondern wie und warum ſie nothwendig Allem, was unſer Geſchlecht von jeher über Natur gedacht hat, zum Grunde liegt. Denn wir wollen, daß die Natur mit den Geſetzen unſers Geiſtes nicht zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten — Gottes) zuſammentreffe, ſondern daß ſie ſelbſt nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſeres Geiſtes — nicht nur ausdrücke, ſondern ſelbſt realiſire» (Einl. S. XLVI. LXIV. Vgl. S. 131 f. 135 f. 141.). —

Hier erſcheint noch Alles Fichtiſch: denn ſelbſt die Gewißheit von der Realität einer Natur außer uns ſoll nur durch die praktiſche Philoſophie begründet werden können (S. LXI.). Und doch tritt zugleich eine beſondere, ſelbſtändige philoſophiſche Wiſſen-

ſchaft auf, die in dieſer Faſſung nach Fichte unmöglich iſt. Die Naturphiloſophie ſoll nämlich die Natur darſtellen, wie ſie ſelbſt nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſeres Geiſtes ſelbſtthätig realiſirt, oder wie ſie ſelbſt als ein vernunftgemäßes Syſtem von Dingen außer uns entſtanden. Eine ſolche Wiſſenſchaft kennt Fichte nicht, und kann ſie gar nicht ſtatuiren. Denn wenn auch die praktiſche Philoſophie jene Gewißheit zu begründen vermöchte (was ſie nicht vermag, wie Fichte ſpäter in der Beſtimmung des Menſchen ſelbſt anerkannte), ſo iſt von dieſer realen Außenwelt nichts weiter zu wiſſen, als daß ſie im unendlichen Progreſſe vom Ich überwunden werden ſoll. Wie ſie entſtanden und daß ſie an ſich ſelbſt vernunftgemäß die Geſetze unſeres Geiſtes ſelbſtthätig realiſire, iſt gar nicht zu ſagen: als Nicht-Ich iſt ſie vielmehr an ſich ſelbſt unvernünftig, ohne ſelbſtthätige Produktivität. Wie kommt nun S. zu ſeiner ganz andern Außenwelt, zu einem Syſtem der Natur, das zugleich das Syſtem unſeres Geiſtes iſt? Wie kann der Geiſt von dieſem ihm conformen Syſtem der Natur wiſſen? Wie kann überhaupt auch nur ein Syſtem von Vorſtellungen äußerer Dinge zu ſeinem eignen Weſen gehören? Iſt er «abſoluter Selbſtgrund ſeines Seyns und Wiſſens», mithin ſchlechthin für ſich und in ſich, ſich ſelbſt genug, ſo iſt durchaus nicht abzuſehen, wie er dazu kommen ſoll, Vorſtellungen von Dingen außer ihm zu produciren? Durch welche wunderbare Einrichtung ferner wird jene Gleichheit, jene Harmonie zwiſchen beiden Syſtemen hergeſtellt? Iſt der Geiſt freie, ſchöpferiſche Selbſtthätigkeit, — durch welche Macht iſt er genöthigt, daſſelbe ideell (als Vorſtellung) zu produciren, was die Natur reell (als Ding) producirt? — Offenbar nur durch die ſtillſchweigende Vorausſetzung, daß eine Natur dem Geiſte gegenüber nun einmal exiſtire, auch beide an ſich oder im Grunde (im Abſoluten) identiſch, das gleiche Abſolute ſeyen, und die Eine nur bewußtlos producire, was der Andere mit Bewußtſeyn ſetze! —

Obwohl nun damit zugleich ausgeſprochen iſt, daß, wenn nur die Identität beider das Abſolute iſt, Jedes für ſich genommen, im Gegenſatze gegen das Andre, nicht abſolut ſeyn kann; obwohl andrerſeits gar nicht einzuſehen iſt, wie das bewußtloſe und das bewußte Produciren an ſich Eins und daſſelbe und ihre Produkte doch wie Reelles und Ideelles verſchieden ſeyn können;

— so ist es dennoch eben diese Voraussetzung, die S. in den folgenden Schriften, in denen er die Naturphilosophie zum System zu erheben sucht, ohne weiteres an die Spitze stellt. Die Intelligenz, sagt er (Einleit. zu seinem Entwurf eines Syst. d. Nat. Phil. oder üb. d. Begriff d. specul. Physik. Jena u. Lpz. 1799.), ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtseyn productiv, bewußtlos in der Weltanschauung, mit Bewußtseyn im Erschaffen einer ideellen Welt. Die Philosophie hebt diesen Gegensatz auf dadurch, daß sie die bewußtlose Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit dem Bewußtseyn entsprossen annimmt. Diese Identität wird von ihr unmittelbar nachgewiesen in der entschieden zugleich bewußten und bewußtlosen Thätigkeit des Genies; mittelbar, außer dem Bewußtseyn, in den Naturproducten, insofern in ihnen allen die vollkommenste Verschmelzung des Ideellen mit dem Reellen wahrgenommen wird. Da also die Philosophie die bewußtlose oder wie sie auch genannt werden kann, reelle Thätigkeit als identisch setzt mit der bewußten oder ideellen, so wird ihre Tendenz ursprünglich darauf gehen, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, wodurch das entsteht, was man Transscendental-Philosophie nennt. Von dieser wird das Reelle selbst in die ideelle Welt versetzt, und die geometrischen Bewegungen der Himmelskörper z B. in Anschauungen verwandelt, die nur in uns selbst vorgehen und denen nichts außer uns entspricht. Da aber danach die Natur nur der sichtbare Organismus unsers Geistes ist, so kann die Natur nichts andres als das Regel- und Zweckmäßige produciren. Daraus folgt, daß sich auch in der als selbständig und reell gedachten Natur der Ursprung solcher regel- und zweckmäßigen Producte als nothwendig muß nachweisen lassen, daß also das Ideelle auch hier wiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muß. Wenn es nun Aufgabe der Transscendental-Philosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Natur-Philosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären; beide Wissenschaften sind also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft (A. O. S. 1 ff. 4 f. 16.).

In diesen Sätzen scheint sich Schelling, wenigstens mit dem Einen Fuße, ganz auf denselben Standpunkt zu stellen, den spä-

terhin Herbart einnahm. Die von der Intelligenz bewußtlos producirte Weltanschauung scheint wenigstens nichts andres seyn zu können als was Herbart das Gegebene nennt, das empfundene, wahrgenommene Objektive, das Erscheinende, Angeschaute, das vor allem Bewußtseyn vorausgeht, und das, da es blind im Gegensatz gegen das freie Denken producirt seyn soll, auch nothwendig producirt wird, mithin ganz das unmittelbar Denknothwendige oder nothwendig Gedachte, von dem Herbart ausgeht, und das als ein Gegebenes sich darstellt, weil eben die Intelligenz kein Bewußtseyn davon hat, daß sie es selbst producirt. Allein dieser Schein verschwindet, wenn wir sehen, daß die bewußtlos producirende Intelligenz nicht die menschliche, sondern vielmehr die Natur, ihre Produkte die realen Dinge seyn sollen. Dann aber fragt es sich sogleich, wie kommen wir denn zu dem Begriffe einer solchen Natur und zu der Gewißheit ihrer realen Existenz? Woher wissen wir von einer solchen «reellen», Reales setzenden Thätigkeit? Woher namentlich wissen wir, daß diese Thätigkeit Intelligenz, ja daß sie dasselbe sey mit unserer ideellen Thätigkeit oder unserer bewußten Intelligenz, die doch nur Ideelles producirt? — Dafür daß es eine bewußtlos thätige Intelligenz gebe, ließe sich wenigstens das wenn auch unsichere Zeugniß der empirischen Psychologie anführen, auf das sich S. auch beruft, indem er die Thätigkeiti des Genies für eine zugleich bewußtlose erklärt. Wie aber eine (gleichgültig, ob bewußte oder bewußtlose) Intelligenz als solche ein Reales solle produciren können, dafür giebt es nicht einmal einen Thatsachenbeweis; und selbst um es nur schlechtweg behaupten zu können, müßte doch erst dargethan seyn, woher es komme, daß unsere eigne bewußtlos producirende Intelligenz niemals ein Reales, sondern immer nur Ideelles zu Tage bringe. Zeigt nun gar die Transscendental-Philosophie, wie S. selbst behauptet, daß die s. g. realen Dinge nur unsere eignen inneren Anschauungen seyen, «denen nichts außer uns entspreche», — wo bleibt dann noch Raum für die Natur und ihre Realität? Und wie kann das Gesammtsystem des Wissens von einem Systeme der Natur, welches zugleich das System unsers Geistes sey, reden, ohne sich selbst zu widersprechen? Die Transscendental-Philosophie leugnet ja consequenter Weise alle Naturphilosophie, weil alle Natur überhaupt. Beide Wissenschaften stehen im diametralen Widerspruche gegen einander: Entweder

die Transſcendental-Philoſophie hat Recht, und dann giebt es keine Natur-Philoſophie; oder die Natur-Philoſophie hat Recht, unſere Vernunft (Intelligenz) iſt wirklich nur «ein Spiel höherer, unbekannter Naturkräfte», und dann giebt es keine Transſcendental-Philoſophie, weil keine freie, ſelbſtthätige Intelligenz! —

Dennoch beſchreibt S. bona fide, ohne eine Ahnung dieſes vernichtenden Widerſpruchs, zunächſt ſeyn Syſtem der Natur-Philoſophie. «Unſere Wiſſenſchaft, fährt er fort, iſt dem bisherigen zufolge ganz und gar realiſtiſch; ſie iſt alſo nichts anderes als Phyſik, ſie iſt nur ſpeculative Phyſik, d. h. ſie beſchäftigt ſich mit den urſprünglichen Bewegungsurſachen, mit den dynamiſchen Erſcheinungen, und geht auf das innere Triebwerk und das, was an der Natur nicht objektiv iſt, während die empiriſche Phyſik, da ſie nie auf einen letzten Bewegungspunkt in der Natur kommt, ſich nur mit den ſecundären Bewegungen beſchäftigt, und nur auf die Oberfläche der Natur ſich richtet. Unſere Aufgabe iſt alſo, eine Naturwiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne des Worts aufzuſtellen. Wird der Begriff des Wiſſens in ſeiner ſtrengſten Bedeutung genommen, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man nur von ſolchen Objekten wiſſen kann, von welchen man die Principien ihrer Möglichkeit einſieht. Wir wiſſen nur das Selbſthervorgebrachte, das Wiſſen im ſtrengſten Sinne iſt alſo ein reines Wiſſen a priori. Da nun die letzten Urſachen der Naturerſcheinungen ſelbſt nicht mehr erſcheinen, ſo muß man entweder darauf Verzicht thun, ſie je einzuſehen, oder man muß ſie ſchlechthin in die Natur ſetzen, ſie in ſie hineinlegen. Das Hypothetiſche was die ganze Wiſſenſchaft dadurch bekommen würde, wäre nur in Einem Falle zu vermeiden, wenn nämlich die Hypotheſe ſelbſt unwillkührlich und ebenſo nothwendig wäre als die Natur ſelbſt. Angenommen z. B., was angenommen werden muß, daß der Inbegriff der Erſcheinungen nicht eine bloße Welt, ſondern eine Natur, d. h. nicht bloß Produkt, ſondern zugleich produktiv ſey, ſo folgt, daß es in dieſem Ganzen nie zur abſoluten Identität kommen kann, weil dieſe ein abſolutes Uebergehen der Natur, inſofern ſie produktiv iſt, in die Natur als Produkt, d. h. eine abſolute Ruhe herbeiführen würde. Jenes Schweben der Natur zwiſchen Produktivität und Produkt wird alſo als eine allgemeine Duplicität der Principien erſcheinen müſſen: allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung wird mithin eben ſo noth-

wendig ſeyn als der Begriff der Natur ſelbſt. Dieſe abſolute Vorausſetzung muß ihre Nothwendigkeit in ſich ſelbſt tragen; aber ſie muß noch überdies auf empiriſche Probe gebracht werden: denn wofern nicht alle Naturerſcheinungen ſich aus ihr ableiten laſſen, wenn im ganzen Zuſammenhange der Natur eine einzige Erſcheinung iſt, die nicht nach jenem Principe nothwendig iſt oder ihm gar widerſpricht, ſo iſt die Vorausſetzung eben dadurch ſchon als falſch erklärt. Durch Ableitung aller Naturerſcheinungen aus dieſer Einen Vorausſetzung verwandelt ſich dann aber unſere Wiſſenſchaft in eine Conſtruktion der Natur ſelbſt, d. h. in eine Wiſſenſchaft der Natur a priori. Damit iſt indeß keineswegs gemeint, die Naturwiſſenſchaft müſſe ohne alle Vermittelung der Erfahrung ihre Sätze aus ſich ſelbſt herausſpinnen können. Wir wiſſen vielmehr nicht nur dies oder jenes, ſondern wir wiſſen urſprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung und mittelſt der Erfahrung, und inſofern beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Erfahrungsſätzen. Zu Sätzen a priori werden dieſe Sätze nur dadurch, daß man ſich ihrer als nothwendig bewußt wird, und ſo kann jeder Satz, ſein Inhalt ſey welcher er wolle, zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterſchied zwiſchen Sätzen a priori und a poſteriori nicht etwa ein urſprünglicher an den Sätzen ſelbſt haftender, ſondern vielmehr ein Unterſchied iſt, der blos in Abſicht auf unſer Wiſſen und die Art unſers Wiſſens gemacht wird, ſo daß jeder Satz, der für mich blos hiſtoriſch iſt, ein Erfahrungsſatz, derſelbe aber, ſobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einſicht in ſeine innere Nothwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird (a. O. S. 6 f. 9. 11 f. 20 f.). —

Hiernach unterliegt es keinem Zweifel, daß S. dabei beharrt, die Philoſophie als ſolche nur auf die immanente Denknothwendigkeit zu gründen. Zugleich erhellt, daß es ihm darum zu thun iſt, den Realismus und Idealismus wahrhaft vollſtändig, und ſomit nicht blos das reelle und ideelle Seyn (relle und ideelle Welt), ſondern auch das reelle und ideelle oder, was daſſelbe iſt, das apoſterioriſche und aprioriſche Wiſſen mit einander zu vermitteln. All' unſer Wiſſen ſoll urſprünglich aus Erfahrungsſätzen beſtehen. Was iſt nun aber die Erfahrung? Es war ſchon der Fehler Fichte's, daß er, dieſelbe Behauptung aufſtellend, doch nicht näher erklärte, was unter Erfahrung zu verſtehen ſey.

Auch bei S. können wir nur errathen, daß er damit die unmittelbare, bewußtlos producirte Anſchauung, das wahrgenommene, angeſchaute Objektive (hier alſo doch das Gegebene in Herbarts Sinne) meint. Allein iſt die Intelligenz abſoluter Selbſtgrund ihres Seyns und Wiſſens, iſt alſo jene unmittelbare Anſchauung doch nur ihr eignes, von ihr allein erzeugtes Produkt; ſo fragt es ſich wiederum, wie durch dieſe Anſchauung eine Erkenntniß der Natur, eines Realen außer ihr, gewonnen werden könne? Es fragt ſich ferner, woher die Berechtigung dieſes bewußtlos Producirten, die «empiriſche Probe» abzugeben für das Aprioriſche, mit Bewußtſeyn Producirte, und für die aus dieſem hergeleiteten Naturerklärungen? — Jenes wie Dieſes iſt ja Produkt derſelben Intelligenz, von derſelben Nothwendigkeit getragen; warum überhaupt das Eine als apoſterioriſche, das andre als aprioriſche Erkenntniß bezeichnen? — Weil, ſagt S., ich von dieſem die Nothwendigkeit einſehe, von jenem dagegen nicht. Woher aber dieſe Einſicht? Woher weiß ich, daß die Natur nicht blos Produkt, ſondern zugleich productiv, und alſo allgemeine Dualität Princip aller Naturerſcheinungen ſeyn müſſe? Hier fehlt alle Antwort: es wird eben vorausgeſetzt, daß die Natur bewußtlos producirende Intelligenz und zugleich ihr eignes Produkt ſey. Oder ſoll etwa die Erfahrung zur Annahme jenes Princips nöthigen? Allein wenn das empiriſch Erkannte philoſophiſch gelten ſoll, ſo muß es ja ſelbſt erſt in ſeiner Nothwendigkeit eingeſehen, zu einem aprioriſchen Satze erhoben ſeyn. Und wodurch werden Erfahrungsſätze zu Sätzen a priori? — S. ſelbſt giebt keine Antwort. Die Antwort kann aber (wie bei Fichte) nur lauten: durch Ableitung der Erfahrungsſätze aus einem abſolut nothwendigen Grundprincipe und durch den damit geſetzten inneren Zuſammenhang aller Naturerſcheinungen unter einander. Iſt alſo das Grundprincip nicht in ſich ſelbſt abſolut nothwendig, ſo iſt jene Einſicht unmöglich. Auf der Erfahrung aber kann die Nothwendigkeit des Grundprincipes nicht beruhen, weil jene an ihr ſelbſt keine erkennbare Nothwendigkeit hat, ſondern erſt von dem Grundprincipe empfängt. Der Cirkel in den obigen Behauptungen liegt mithin offen zu Tage: die Erfahrung ſoll die Probe für die Gültigkeit des Princips ſeyn, aber das Princip leiſtet allein Gewähr für die Gültigkeit der Erfahrung! Das empiriſche Wiſſen ſoll das aprioriſche beſtätigen, aber durch das aprioriſche iſt das empiriſche Wiſſen allein Wiſ-

sen, da wir nur wahrhaft wissen, «wovon wir die Principien seiner Möglichkeit einsehen!» —

Nachdem auf diesem Fundamente Wesen und Begriff der Naturphilosophie im Allgemeinen festgestellt worden, beginnt die eigentliche Darstellung derselben, und damit eine neue Grundlegung. «Welcher Gegenstand nämlich Objekt der Philosophie seyn soll, derselbe muß auch als schlechthin unbedingt angesehen werden. Es fragt sich mithin, inwiefern der Natur könne Unbedingtheit zugeschrieben werden? Vorerst müssen wir uns des Begriffs des Unbedingten überhaupt zu versichern suchen. Dazu aber bedürfen wir einiger Sätze, die aus der Transscendentalphilosophie als bekannt vorausgesetzt werden. Nämlich: das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgend einem einzelnen Dinge, noch in irgend etwas gesucht werden, von dem man sagen könnte, daß es ist. Denn was ist, nimmt nur an dem Seyn Theil, und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seyns. Umgekehrt kann man von dem Unbedingten niemals sagen, daß es ist. Denn es ist das Seyn selbst, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt, und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist. Was ist nun aber der Transscendentalphilosophie das Seyn selbst, von dem alles einzelne Seyn eine besondere Form ist? Wenn nach den Principien derselben Alles, was ist, Construction des Geistes ist, so ist das Seyn selbst nichts andres als das Construiren selbst, oder da Construction überhaupt nur als Thätigkeit darstellbar ist, nichts andres als die höchste construirende Thätigkeit, die, obgleich selbst nie Objekt, doch Princip alles Objektiven ist. Diesem nach weiß die Transscendentalphilosophie von keinem ursprünglichen Seyn. Denn wenn das Seyn selbst nur Thätigkeit ist, so kann auch das einzelne Seyn nur als eine bestimmte Form oder Einschränkung der ursprünglichen Thätigkeit angesehen werden. Nun ist aber nach allgemeiner Uebereinstimmung die Natur selbst nichts andres, als der Inbegriff alles Seyns; es wäre daher unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriffe des Seyns selbst die verborgene Spur der Freiheit anzutreffen wäre. Darum behaupten wir: alles Einzelne in der Natur sey nur eine Form des Seyns, das Seyn selbst aber = absoluter Thätigkeit. (Erster Entw. eines Syst. d. N. Ph. Jena u. Lpz. 1799. S. 3—6. Vgl. Einleit. ꝛc. S. 21 ff.).

Fragen wir nun dieſe neue Grundlegung zunächſt, wie ſie zu der Behauptung komme, daß, was Objekt der Philoſophie ſeyn ſoll, als ſchlechthin unbedingt angeſehen werden müſſe? ſo werden wir ohne Zweifel an die Transſcendentalphiloſophie, d. h. an Fichte oder die oben angeführten Schellingſchen Abhandlungen verwieſen werden. Die Transſcendentalphiloſophie hat aber nur bewieſen (und auch dies blos angeblich), daß, wenn es ein Wiſſen geben ſolle, es ein ſchlechthin Unbedingtes in ihm, einen nach Form und Inhalt ſchlechthin unbedingten Grundſatz, geben müſſe. Dieſer Grundſatz war: Ich = Ich, oder Ich bin. In dieſes Ich verlegte ſie alle Realität, und inſofern war ihr das Ich allerdings das Seyn ſelbſt; und da es nur im Sichſelbſtſetzen beſtehen ſollte, ſo war Seyn und Sichſetzen oder Sich-ſelbſt-conſtruiren Eins und daſſelbe, Seyn = abſoluter Selbſtthätigkeit = Ich. Aber dieſes Ich war als das den abſoluten Grundſatz Wiſſende zugleich mein Ich. Von einem andern Unbedingten weiß die Transſcendentalphiloſophie ſchlechterdings nichts. Wie kann nun dieſer Begriff des Unbedingten, der mit dem des Ich durchaus Einerlei iſt, auf die Natur übertragen werden? Iſt die Natur ſelbſt = Ich, ſo giebt es entweder zwei abſolute Iche, oder es giebt keine Naturphiloſophie. Das Seyn ſelbſt, welches das Conſtruiren des Geiſtes ſeyn ſoll, iſt doch wohl nichts andres, als eben das Ich, ſofern es ſich ſelbſt und damit Alles, was es ſetzt, in ſich ſetzt. Iſt alſo das Seyn ſelbſt nur das Conſtruiren des Geiſtes, ſo iſt auch die Natur als Inbegriff alles Seyns nur der Inbegriff aller Conſtructionen des Geiſtes. Eben dieſe Conſtructionen entwickelt aber die Transſcendentalphiloſophie. Die Natur kann mithin nicht als unbedingt angeſehen werden, weil es entweder gar keine Natur giebt, oder die Natur als Inbegriff der Conſtructionen des Geiſtes nur das Produkt des letzteren, Moment ſeiner Selbſtconſtruction iſt. Außerdem iſt das Unbedingte ein bloßer abſtrakter Begriff und ſein Prädicat, daß es das Seyn ſelbſt ſey, eine ebenfalls abſtrakte, leere Gedankenbeſtimmung, ſo lange nicht nachgewieſen iſt, daß das Unbedingte ſelbſt als ſeyend, d. h. als unabhängig vom menſchlichen (philoſophirenden) Denken und dieſes ſelbſt vielmehr bedingend, gedacht werden müſſe. Dies aber kann von dem abſoluten Ich der Transſcendentalphiloſophie durchaus nicht prädicirt werden. Denn dies Ich iſt eben ſelbſt nur mein ſelbſtthätiges, ſich aus ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn und Selbſt-

bewußtſeyn (und damit zum concreten, individuellen Ich) entwickelndes Denken. Dieſes mein Denken als das Abſolute geſetzt, führt aber zum aſtrakteſten Idealismus, der, wie gezeigt, in baaren Nihilismus endet. Es gehört zu den Kühnheiten Schellingſcher Behauptungen, dieſes Ende ſelbſt gleich an den Anfang zu ſetzen und zu erklären: über die Natur philoſophiren heiße, die Natur ſchaffen. Iſt es mit dieſem Ausſpruche Ernſt, wer bürgt dem Philoſophen dafür, daß ſein Geſchöpf Realität habe und nicht eine bloße Einbildung ſey! Freilich ſoll das Geſchöpf andrerſeits zugleich ſich ſelbſt ſchaffen; allein ſo lange nicht nachgewieſen iſt, daß der philoſophiſche Begriff der Natur mit ihrem realen Seyn identiſch ſeyn müſſe, ſo lange iſt die eigne, freie Selbſtentwickelung, in welche die Natur verſetzt wird, doch nur das Werk des Philoſophen: nur das, was er unter Natur begreift, ſtattet er mit dieſer Selbſtentwickelung aus.

Wie wenig es außerdem gelungen iſt, die Natur wirklich ſelbſt zu ſchaffen oder (in Gedanken) ſich ſelbſt ſchaffen zu laſſen, das iſt von den Gegnern ſchon ſo vielfach bewieſen, von den Freunden eingeſtanden worden, daß es für eine notoriſche Thatſache gelten muß. Laſſen wir daher die N. Ph. und ihre unfruchtbaren Conſtructionen (die im beſten Falle doch nur abſtrakte Formeln für empiriſch gewonnene, concrete Begriffe ſind), und wenden uns ſogleich an die Transſcendentalphiloſophie, die zweite Hälfte ſeines Syſtems, die Schelling, die erſte Epoche ſeiner Speculation abſchließend, unmittelbar auf den Entwurf der N. Ph. folgen ließ.

Das «Syſtem des transſcendentalen Idealismus» (Tüb. 1800.) giebt von neuem den Grundriß des ganzen Gebäudes, und ſucht daſſelbe zugleich neu zu fundiren. Alles Wiſſen, heißt es, beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. Denn man weiß nur das Wahre, die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt. Den Inbegriff alles blos Objektiven in unſerm Wiſſen können wir Natur nennen, den Inbegriff alles Subjektiven dagegen das Ich oder die Intelligenz. Beide Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das blos Vorſtellende, die Natur als das blos Vorſtellbare, jene als das Bewußte, dieſe als das Bewußtloſe. Nun iſt aber in jedem Wiſſen ein wechſelſeitiges Zuſammentreffen

beider nothwendig; die Aufgabe ist daher, dieses Zusammentreffen zu erklären. Im Wissen selbst, — indem ich weiß, ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. Indem ich aber diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprincip) sonst nichts gegeben ist, nothwendig den Einen dem andern vorsetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm zu dem andern zu kommen. Von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt. Es sind also nur zwei Fälle möglich: a) Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? Das Subjekt ist nicht enthalten im Objekte, vielmehr schließen sich beide aus. Im Begriffe der Natur liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sey, das sie vorstelle; die Natur, so scheint es, würde seyn, wenn auch nichts wäre, das sie vorstellte. Die Aufgabe kann also auch so ausgedrückt werden: wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden? Sie ist Aufgabe der Naturwissenschaft. Wenn alles Wissen gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so müssen sie in aller Wissenschaft sich suchen; es muß daher nothwendig zwei Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich seyn, von dem Einen Pole auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur auf's Intelligente zu kommen, und ihre höchste Vervollkommnung wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. — b) Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die, wie ein Objektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Dies ist die Aufgabe der Transscendentalphilosophie; ihr bleibt nur die Richtung übrig, vom Subjektiven als dem Ersten und Absoluten auszugehen, und aus ihm das Objektive entstehen zu lassen. Da ihr sonach das Subjektive das Erste und einziger Grund aller Realität, einziger Erklärungsgrund alles Andern ist, so beginnt sie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität alles Objektiven, — mit dem absoluten Skepticismus, der schlechthin gegen alle Vorur-

theile, alſo auch gegen das Eine Grundvorurtheil, auf das alle andern ſich reduciren, daß es nämlich Dinge außer uns gebe, gerichtet iſt. Den Widerſpruch, der darin liegt, daß dieſer Satz, der ſeiner Natur nach nicht unmittelbar gewiß ſeyn kann, doch blindlings dafür angenommen wird, weiß die Transſcendentalphiloſophie nicht anders zu löſen, als durch die Vorausſetzung, daß jener Satz verſteckterweiſe identiſch ſey mit einem unmittelbar Gewiſſen; und dieſe Identität aufzuzeigen, wird eigentlich das Geſchäft der Transſcendentalphiloſophie ſeyn. Nun giebt es aber ſelbſt für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewiſſes außer dem Satze: Ich bin. Der Satz: Es giebt Dinge außer uns, wird alſo für den Transſcendentalphiloſophen auch nur gewiß ſeyn durch ſeine Identität mit dem Satze: Ich bin. Es kann dem Transſcendentalphiloſophen nie darum zu thun ſeyn, das Daſeyn der Dinge an ſich zu beweiſen, ſondern nur, daß es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil ſey, äußere Gegenſtände als wirklich anzunehmen. Vielmehr wird er, da ihm nur das Subjektive urſprüngliche Realität hat, auch nur das Subjektive im Wiſſen ſich unmittelbar zum Objekt machen. Das Objektive wird ihm nur indirekt zum Objekt werden, und anſtatt daß im gemeinen Wiſſen das Wiſſen ſelbſt (der Akt des Wiſſens) über dem Objekt verſchwindet, wird im transſcendentalen umgekehrt über den Akt des Wiſſens das Objekt als ſolches verſchwinden. Das transſcendentale Wiſſen iſt alſo ein Wiſſen des Wiſſens, ſofern es rein ſubjektiv iſt. (Syſt. d. transſc. Ideal. S. 1—11. Vgl. Ztſ. f. ſpecul. Phyſ. Jen. 1800. I, 2. S. 84 ff. II, 1. S. 116—126.)

Ehe wir das Syſtem des transſcendentalen Idealismus in ſeiner Entwickelung weiter verfolgen, haben wir dieſe neue Begründung und Beſchreibung der beiden entgegengeſetzten Wiſſenſchaften, der Natur- und Transſcendentalphiloſophie, näher in Betracht zu ziehen. Früher ſollten ſie aus einem Gegenſatze im Weſen der Intelligenz, ſofern dieſelbe theils blind und bewußtlos, theils frei und mit Bewußtſeyn thätig ſey, hervorgehen. Jetzt werden ſie dagegen aus dem Gegenſatze des Subjektiven und Objektiven im Wiſſen hergeleitet, und die Intelligenz bildet ſelbſt das Eine Glied dieſes Gegenſatzes. Der Begriff des Wiſſens erſcheint damit zugleich als Princip und Fundament des ganzen Gebäudes der Philoſophie. Wie bedenklich und unhaltbar aber dieſer Ausgangspunkt ſey, iſt bereits oben (S. 542.) gezeigt worden.

Es iſt klar, daß mit der Vorausſetzung, der Menſch beſitze ein urſprüngliches Wiſſen und wiſſe damit zugleich, was Wiſſen ſey, Alles vorausgeſetzt iſt, was erſt zu beweiſen das Weſen und Intereſſe der Philoſophie ausmacht. Allerdings ſoll dies vorausgeſetzte Wiſſen erſt noch erklärt, es ſoll dargethan werden, wie es zu Stande komme, oder wie die Uebereinſtimmung des Subjektiven und Objektiven möglich und nothwendig ſey. Allein dabei wird ohne weiteres wieder vorausgeſetzt, daß es ein Objektives in der Beſonderung gegen das Subjektive gebe oder daß das Objektive nicht erſt entſtehe durch das Sich-in ſich-unterſcheiden des Subjektiven (des menſchlichen Ich), ſondern daß es an ſich als ein vom Subjektiven Unterſchiedenes und doch zugleich mit ihm Identiſches beſtehe. Durch dieſe Vorausſetzung ſcheidet ſich Schelling von Fichte. Letzterer ging vom Ich aus, und wollte zeigen, wie das Ich ſich in ſich ſelbſt in den Gegenſatz von Ich und Nicht-Ich (Subjektivem und Objektivem) unterſcheide, wie beide zugleich in Vermittelung mit einander ſtehen, und in dieſer Vermittelung der ganze objektive Inhalt des Bewußtſeyns (Alles, was nach der gemeinen Meinung erfahren werde) ſich ergebe. S. dagegen geht von jedem der beiden Gegenſätze einzeln aus, um von ihm zu dem andern Gegenſatze erſt zu kommen, und ſo die an ſich ſeyende urſprüngliche Identität beider darzuthun. Fichte's Unternehmen hatte einen guten Sinn, ſobald man nur unter dem Ich das menſchliche Denken mit ſeiner immanenten Denknothwendigkeit verſteht. S. dagegen verwickelt ſich ſchon durch die Stellung der Aufgabe in mannichfaltige Inconvenienzen und Widerſprüche. Denn zunächſt muß er über das Wiſſen, von dem er ausgeht, doch noch das Denken und deſſen immanente Denknothwendigkeit ſtellen: nur dieſes kann es ſeyn, welches das Wiſſen zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, um das Zuſammentreffen des Subjektiven und Objektiven in ihm zu erklären. Die Erklärung ſoll ferner entweder vom rein Objektiven ohne das Subjektive, oder umgekehrt von dieſem ohne jenes ausgehen, d. h. es wird ohne weiteres vorausgeſetzt, daß die Uebereinſtimmung beider nicht in einem Dritten (eben im Wiſſen), ſondern darin liege, daß das Objektive ſelbſt ſich zum Subjektiven erhebe und umgekehrt. Dem liegt aber eine willkührliche Abſtraktion zu Grunde, wodurch beide Begriffe aufgehoben und zu ganz andern werden. Denn das Objektive, rein für ſich genommen, iſt gar nicht

mehr das Objektive, sondern das gefürchtete Ding an sich, von dem gar nichts zu wissen ist, das als solches, — eben weil es nur an sich, nicht für mich ist, gar nicht einmal vorgestellt werden, mithin auch nicht als das «Vorstellbare» bezeichnet werden kann. Soll aber das Objektive nicht dieses unvorstellbare Ding an sich seyn, so ist es immer nur das vorgestellte, gedachte Objektive; das freilich durch jene Abstraktion rein für sich, ohne das Subjektive, und damit als Ding an sich gedacht wird, aber doch immer nur das gedachte Ding an sich ist. Somit aber ist es unmöglich, von diesem Objektiven auszugehen, es zum Ersten, Absoluten zu machen. Denn das gedachte Objektive setzt das Subjektive, das Denken, voraus. Mithin gestattet die Aufgabe der Philosophie nicht, vom Subjektiven oder Objektiven auszugehen. Vielmehr kann nur vom Subjektiven ausgegangen werden: denn nur das Denkende (Bewußte) kann durch die Reflexion in sich und kraft der immanenten Denknothwendigkeit darthun, daß es selbst nicht denkend und bewußt seyn könnte ohne ein Objektives, daß also, so gewiß es selbst existire, ein Objektives ihm gegenüber existiren müsse. Nur das Denken kann danach dieses Objektive, und zwar nur im Gegensatz gegen das Subjektive, nicht aber das Eine ohne das Andre, näher bestimmen. Denn das Objektive bleibt immer das Objektive für das menschliche Denken, das Subjektive das menschliche Denken selbst; es ist die nothwendige Beschränkung, weil nothwendige Relativität des menschlichen Wissens, daß es einer absoluten Einigung mit seinem Objekte nicht fähig ist; und die Philosophie, die dies Bewußtseyn über sich selbst verliert, und das Objektive zum absolut Objektiven, das Subjektive, d. h. sich selbst, zum absoluten Denken hypostasirt, philosophirt in bloßen Illusionen.

Die N. Ph. kann also niemals erste, ursprüngliche Wissenschaft seyn. Jedenfalls ist es eine ungeheure Voraussetzung, das Objektive im menschlichen Wissen, also ein nur Gewußtes, Ideelles, ohne weiteres für die selbstständige, reelle, absolute Natur zu erklären, die im Menschen zum Bewußtseyn komme, Intelligenz werde, und somit das Wissen aus sich erzeuge. Diese Voraussetzung steht mit der Annahme eines Dinges an sich, von dem der verachtete Dogmatismus ausgeht, ganz auf gleicher Stufe. Soll aber damit nur gesagt seyn, daß alles Wissen von einem Bewußtlosen ausgehe, das sich selbst zum Bewußtseyn hinaufpoten-

zire, so ist nicht einzusehen, wie dasselbe Wissen auch von dem Bewußten, von der Intelligenz oder vom Ich aus gewonnen werden, d. h. wie es neben der Naturphilosophie noch eine Transscendentalphilosophie geben könne. Letztere geräth außerdem schon dadurch in Widerspruch mit sich selbst, daß sie es nur mit dem Subjektiven zu thun haben, und doch zugleich das Wissen des Wissens darstellen soll. Denn besteht das Wissen nur in der Uebereinstimmung des Subjektiven mit einem Objektiven, so ist das blos Subjektive im Wissen ohne das Objektive oder das blos subjektive Wissen kein Wissen; vom Wissen könnte vielmehr erst die Rede seyn am Ende der Transscendentalphilosophie, nachdem sie vom Subjektiven zu dem Objektiven gekommen ist.

Freilich sieht man leicht, daß S. von Anfang an das Subjektive und Objektive nicht einfach, als reines Subjekt und Objekt, sondern jedes als in sich selbst unterschiedenes Subjekt-Objekt, das Eine als subjektives, das Andre als objektives Subjekt-Objekt, faßt: denn auch das Objektive ist ihm als Natur das Produktive, das zugleich sein eignes Produkt ist, mithin Subjekt-Objekt (wie er auch in der Ztf. f. spec. Phys. II, 1. S. 119. ausdrücklich erklärt). Hegel hat daher ganz Recht, wenn er (bereits 1801) bemerkt, Schelling unterscheide sich von Fichte dadurch, daß er dem blos subjektiven Subjekt-Objekte des letzteren ein objektives Subjekt-Objekt gegenüber, und beide identisch setze. Allein jene Annahme liegt nicht in dem principiellen Ausgangspunkte, im Begriffe des Wissens; sie ist nicht deducirt, sondern eben nur eine willkührliche Annahme. Denn wenn man auch zugeben wollte, daß das Subjektive als das angeblich Bewußte, Sichwissende, zugleich Subjekt-Objekt sey (obwohl auch damit schon über den principiellen Grundbegriff des Wissens hinausgegangen und in das blos Subjektive ohne das reale Objektive bereits ein Wissen verlegt, somit von einem doppelten Wissen geredet wird), so kann doch von dem Objektiven, dem blos «Vorstellbaren, Bewußtlosen», unmöglich dasselbe zugestanden werden. Wo also das objektive Subjekt-Objekt herkomme, — auf diese Frage suchen wir vergeblich eine Antwort. Wäre es aber auch gefunden, so wäre es doch nicht Natur, nicht das Bewußtlose, das sich erst zum Bewußtseyn hinaufzupotenziren hätte. Denn das Produktive, das sein eignes Product ist, ist eben damit causa sui, Sichselbstsetzendes. Das Sichselbstsetzende aber ist in seinem

Geſetztſeyn ſich ſelber gegenſtändlich; ſein Sichſelbſtſetzen iſt ein Sich- in ſich-Unterſcheiden und Sich- mit ſich-Zuſammenſchließen in Einem Akte; es iſt mithin nothwendig Reflexion in ſich, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Geiſt, von Anfang an, durch den abſoluten Akt des Sichſelbſtſetzens. Wo bleibt aber dann der Gegenſatz zwiſchen dem ſubjektiven und objektiven Subjekt-Objekt, oder zwiſchen einer bewußten und bewußtloſen Intelligenz! — Reſultat: Die N. Ph. iſt unmöglich: entweder hat ſie überhaupt keinen Gegenſtand, oder ihr Gegenſtand fällt mit dem der Tr. Ph. zuſammen.

Aber auch in letzterer kommt es nicht zu einem Objektiven, das ſelbſt wieder Subjekt-Objekt, eine Natur wäre, die ſich zur Intelligenz erhöbe. Was das Syſtem des transſcendentalen Idealismus vom Ich aus als ein Objektives außer ihm deducirt, ſind zunächſt wiederum nur Intelligenzen, die das Ich als indirekt auf es ſelbſt einwirkend vorſtellen muß, außerdem aber nur eine von allen Intelligenzen gleichmäßig vorgeſtellte Welt (S. 335 ff. 346 f. 360.) — Und durch welche Macht- und Widerſprüche arbeitet ſich dieſe Deduction hindurch! — Um nur das Eine anzuführen, ſo ſoll es der Tr. Ph. nicht darum zu thun ſeyn, zu beweiſen, daß wahr ſey, was der gemeine Verſtand für wahr hält, ſondern nur darum, die Unvermeidlichkeit ſeiner Täuſchungen aufzudecken. Es ſoll dabei bleiben, daß die objektive Welt nur zu den nothwendigen Einſchränkungen gehört, welche das Selbſtbewußtſeyn (das Ich-bin) möglich machen. Es ſoll gerade das Weſen der Philoſophie ſeyn, das innere Triebwerk unſerer geiſtigen Thätigkeit aufzuſchließen, den Mechanismus des nothwendigen Vorſtellens (das Handeln der Intelligenz nach beſtimmten Geſetzen) zu enthüllen, und ſo zu zeigen, durch welche Eigenthümlichkeit unſerer Natur es nothwendig ſey, daß, was blos in unſerer Anſchauung Realität hat, uns als etwas außer uns Vorhandenes reflektirt werde (S. 22 f.). Es bleibt alſo dabei, daß die Vorſtellung eines außer uns Vorhandenen eine unvermeidliche Täuſchung iſt. Allein dieſe unvermeidliche Täuſchung involvirt eine offenbare contradictio in adjecto. Denn müſſen wir durch unſere Natur nothwendig Dinge außer uns annehmen, ſo iſt die Behauptung, dieſe Annahme ſey doch nur Täuſchung, einerſeits ein Widerſpruch gegen die immanente Denknothwendigkeit, andrerſeits ein Ueberſpringen unſerer eignen Natur.

Entweder wird jene Behauptung erwieſen, d. h. ſelbſt als denknothwendig aufgezeigt; und dann iſt die Denknothwendigkeit mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, und damit alles geſetzmäßige, vernünftige Handeln der Intelligenz, alle Gewißheit und alles Wiſſen vernichtet. Oder ſie iſt nicht erwieſen (— wie ſie denn in der That noch nie erwieſen, ſondern in der Vorausſetzung, unſer Denken ſey ſelbſtſtändiges, ſchöpferiſches Produciren, immer nur mit vorausgeſetzt worden iſt); ſo hat ſie gegen die Denknothwendigkeit des Gegentheils gar keine Berechtigung. Ein Ueberſpringen unſerer eignen Natur aber iſt offenbar der ſinnloſeſte Widerſpruch, den es giebt. Denn was iſt die Natur unſers Denkens anders, als die Beſtimmtheit unſers innerſten, ſubſtanziellen Weſens? Von dieſer Beſtimmtheit, von dem Zwange unſers eigenſten Selbſts loszukommen, — und nur dadurch wäre die Einſicht möglich, daß daſſelbe eine nothwendige, in ihm ſelbſt gegründete Täuſchung involvire, — hieße aber offenbar, uns von uns ſelbſt loslöſen, außer uns ſelbſt heraustreten, — womit dann aber gerade wieder ein Außeruns geſetzt wäre! Wir müßten alſo vielmehr unſerer Natur ſelbſt ein doppeltes Denken, und damit ein doppeltes Wiſſen einer doppelten Wahrheit zuſchreiben. Und dies iſt es denn auch in der That, was das Syſtem des transſcendentalen Idealismus thut. Damit aber verfällt es demſelben Grundwiderſpruche, der das Fichteſche Syſtem (in ſeiner erſten Geſtalt) durchzieht, und, einmal entdeckt, das ganze Unternehmen unmöglich macht. Der von ihm ſelbſt bekämpfte Dualismus erſcheint damit, nur in einer andern Geſtalt, zum leitenden Principe gemacht: es iſt der Dualismus eines zwieſpältigen Denkens, wovon das Eine mit immanenter Nothwendigkeit die Ueberzeugungen des gemeinen Bewußtſeyns producirt, das andre, auf dies angebliche Produciren reflektirend, dieſelben Ueberzeugungen für bloße, obwohl unvermeidlichr Täuſchungen erkennt. Aber trotz dieſer Erkenntniß bleiben die Ueberzeugungen ſtehen oder erzeugen ſich immer wieder; denn ſonſt wären ſie nicht nothwendig und unvermeidlich. Auch würde mit dem Aufhören des Producirens die auf daſſelbe gerichtete Reflexion ebenfalls aufhören. Zu einem Abſchluß kann es daher nicht kommen: das Produciren kann ſeine Ueberzeugungen nicht aufgeben; denn da ſie ihm nothwendig ſind, ſo würde es zugleich ſich ſelbſt aufgeben, womit implicite das Denken um allen Inhalt käme; die Reflexion aber kann

dieſe Ueberzeugungen nicht annehmen; denn damit wäre es um ſie ſelbſt und die ganze Philoſophie geſchehen. Der Dualismus wird alſo zur vollſtändigen Spaltung: hier die Ueberzeugung von der Realität der äußern Dinge, dort die Erkenntniß von ihrer Nicht-Realität; beide Seiten einander gegenüber ohne alle Vermittelung!

S. rühmt zwar von der Tr. Ph.: «Gebt mir eine Natur von entgegengeſetzten Thätigkeiten, deren Eine in's Unendliche geht, die andre in dieſer Unendlichkeit ſich anzuſchauen ſtrebt, und ich laſſe Euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Syſtem ihrer Vorſtellungen entſtehen» (S. 147.). Allein eben wie in Einer Natur jene beiden entgegengeſetzten Thätigkeiten, von denen Eine die andre aufhebt, möglich ſeyen, vermag er nicht darzuthun. Denn ſoll jene Anſchauung ſeyn, ſo muß die ins Unendliche gehende Thätigkeit begränzt werden. Eben dieſe Begränztheit aber, ſofern ſie zugleich nothwendig eine beſtimmte iſt, und doch dieſe Beſtimmtheit nicht in ihr ſelbſt ihren Grund haben kann, erklärt S. ſelbſt für das «Unbegreifliche und Unerklärbare» (S. 118.). Daß damit auch ſeine Deduction der Vorſtellung des Dinges an ſich, die von dieſer beſtimmten Begränztheit ausgeht (S. 123—38.), — abgeſehen von ihren inneren Widerſprüchen, — in's Unbegreifliche fällt, leuchtet von ſelbſt ein. Ja ſelbſt die Hauptaufgabe, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als productiv anzuſchauen, wie das Ich alſo zum Bewußtſeyn ſeiner angeblich unendlichen Selbſtthätigkeit komme, vermag er, wie er ſelbſt geſteht, nur «durch eine aus abſoluter Spontaneität geſchehende Reflexion» zu löſen (S. 195. Vgl. S. 269. 277 ff. 287. 322 f. 335 f.). Ein Akt der abſoluten Spontaneität iſt aber ein durchaus willkührlicher Akt; die Aufgabe wird nicht durch immanente Begriffsentwickelung der Sache, hier des Ichs, ſondern durch eine willkührliche Reflexion des Philoſophen gelöſt. Damit aber iſt der Knoten nicht gelöſt, ſondern zerhauen, gerade wie von Fichte geſchehen. Das Unternehmen erklärt ſich ſelbſt für bankerott.

Und in der That iſt es von Anfang an bankerott, weil der menſchlichen Intelligenz, von der doch ausgegangen wird und deren Syſtem von Vorſtellungen in ſeiner Entſtehung dargethan werden ſoll, eine in's Unendliche gehende, d. h. eine abſolute Selbſtthätigkeit (Productivität), nicht zukommen, mithin

auch nicht poſtulirt oder vorausgeſetzt werden kann. Denn als menſchliche iſt dieſe Intelligenz (Ichheit) eine beſtimmte; ſie verleugnet willkührlich ihr eignes Weſen, wenn ſie von dieſer Beſtimmtheit willkührlich abſtrahirt, und ſich als unbeſtimmte, allgemeine, unendliche Thätigkeit faßt. Was ſie dadurch gewinnt, iſt außerdem doch nur das von ſeiner Beſtimmtheit (Menſchlichkeit) abſehende, menſchliche Denken. Jedenfalls iſt ihr Intelligiren (Wiſſen) durchgängig an eine ihr immanente Denknothwendigkeit gebunden: nur was ſie nothwendig als ſo und nicht anders ſeyend denken muß, kann ſie für gewiß und wahr halten. Dies erkennt S. ſelbſt wiederholentlich an (S. 114.). Dieſe Denknothwendigkeit aber kann ſie nicht für einen Ausfluß ihrer eignen Natur oder für Eins mit ihrer eignen Selbſtthätigkeit halten: es kann nicht von ihr, wie von der abſoluten Intelligenz (Gott) geſagt werden, daß Nothwendigkeit und Spontaneität in ihr ſchlechthin Eins ſeyen. Denn neben jener Denknothwendigkeit ſteht im menſchlichen Denken zugleich eine (relative) Denkwillkühr, das Vermögen einer willkührlichen Combination von Vorſtellungen; und zwar nicht etwa blos als Thatſache des Bewußtſeyns, ſondern ſo gewiß die menſchliche Intelligenz von der ihr immanenten Denknothwendigkeit weiß, ſo gewiß weiß ſie auch von jener Denkwillkühr, weil ihr nur im Gegenſatz zu letzterer die Denknothwendigkeit zum Bewußtſeyn kommen kann. Wäre ihr Alles, ihr ganzer Inhalt denknothwendig, ſo würde ſich in dieſer Beziehung Alles gleich ſeyn, mithin auch das Nothwendige nicht als nothwendig hervortreten: ſo gewiß in Gott Nothwendigkeit und Spontaneität abſolut Eins ſind, ſo gewiß weiß Gott nicht von einer Denknothwendigkeit in ihm, ſondern nur von ſeiner abſoluten Freiheit. Eine Intelligenz aber, die ſich in ihrer Thätigkeit von einer ſolchen Denknothwendigkeit im Gegenſatz gegen die Spontaneität beherrſcht, gezwungen ſieht, kann unmöglich eine unbedingte Thätigkeit ſeyn; jene ihr immanente Denknothwendigkeit iſt vielmehr nothwendig nur der Ausdruck ihrer Gebundenheit und Bedingtheit durch ein Andres; mithin kann ſie auch nicht ein unbedingtes, abſolutes, freies Schaffen ihres Inhalts ſeyn, ſondern nur ein Produciren, welches allein im Zuſammenwirken mit einem Andern productiv zu ſeyn vermag.

Das Syſtem des transſcendentalen Idealismus beruht ſonach nicht minder auf willkührlichen Vorausſetzungen und unmög-

lichen Postulaten als der Entwurf des Systems der Naturphilosophie. Mit diesen beiden Werken schließt die erste Periode des Schellingschen Philosophirens ab. In der Folge sagt er sich entschieden von Fichte los. Jedoch erscheint die Speculation der zweiten Periode nicht als etwas durchaus Neues, sondern nur als Fortsetzung und Consequenz des Früheren; sie betrachtet wenigstens selbst jene ersten Schriften als die Grundlage, auf die sie sich stützt. Und in der That findet zwischen beiden eine innere Verbindung statt, die stringent wäre, wenn nur die Speculation der ersten Periode sich halten ließe.

§. 51. Hätte nämlich S. wirklich erwiesen, daß aus der Natur als solcher nothwendig die Intelligenz, und umgekehrt aus dem Subjektiven nothwendig das Objektive hervorgehe, so wäre damit allerdings dargethan, daß Reelles und Ideelles, Objektives und Subjektives, Natur und Geist, an sich und ihrem innersten Wesen nach identisch seyn müßten. Denn soll das Eine zu dem Andern sich selbst entwickeln oder es aus sich selbst produciren, so muß es das Andre ursprünglich in sich tragen, es ursprünglich (oder an sich) selbst seyn. Diese Identität wäre eben damit das eigentlich Erste, Ursprüngliche, wahrhaft Absolute. Von ihr müßte also auch ausgegangen, auf ihr das ganze System der Philosophie errichtet werden; und das Hauptinteresse der Speculation wäre, zu zeigen, wie diese Identität in jene Gegensätze sich unterscheide und doch in jedem derselben ganz und vollständig sie selbst bleibe, oder wie das, was an sich und dem Wesen nach identisch sey, doch in der Erscheinung unter der Form des Gegensatzes von Reellem und Ideellem auftreten könne. Damit wäre dann der Gang der philosophischen Entwickelung gerade der umgekehrte: anstatt, wie bisher, von den Gegensätzen auszugehen, und nachzuweisen, wie jeder von beiden in den andern übergehe, wäre vielmehr umgekehrt darzuthun, wie es von jener ursprünglichen Identität aus zu einer reellen und ideellen Welt komme, und wie in jeder derselben das Eine, identische Absolute unter verschiedenen Formen sich darstelle. Die Philosophie zerfiele mithin wiederum in zwei Haupt- und Grundwissenschaften, von denen die Eine, die Naturphilosophie, die reelle Reihe dieser Formen, die andre, die Geistesphilosophie, die ideelle Reihe zu entwickeln hätte. Und der Unterschied gegen die frühere Darstellung beider

Wissenschaften würde nur darin bestehen, daß sie jetzt, gleichsam in das Absolute getaucht, überall nur die Eine absolute Identität darzustellen hätten, während früher diese Identität von ihnen erst gesucht, aus der Darstellung erst gewonnen werden sollte. Zugleich würde die neue Fassung den Vortheil gewähren, das System gegen den Vorwurf des Dualismus zu retten, von dem es, so lange es aus Natur- und Transscendentalphilosophie als «selbstständigen, ewig entgegengesetzten Wissenschaften» bestand, betroffen blieb.

In der That fällt nun mit dem eben beschriebenen Gedankengange die weitere Entwickelung oder Umgestaltung der Schellingschen Philosophie im Wesentlichen zusammen. In den Schriften der zweiten Periode, die sich indeß, chronologisch wenigstens, nicht so bestimmt von der dritten abscheiden läßt, setzt S. überall die Idee des Absoluten als das ausgemachte, allein mögliche Princip aller Philosophie voraus. Das Absolute aber ist ihm die absolute Identität des Seyns und Denkens, des Reellen und Ideellen, des Objektiven und Subjektiven, des Unendlichen und Endlichen ꝛc., die reine Indifferenz, in der an sich schlechthin nichts unterscheidbar ist. Sie ist das alleinige, wahrhafte Seyn und Wesen in Allem, was ist, allein erfaßbar durch das Organ der wahren Speculation, durch die intellektuelle Anschauung, deren Wesen darin besteht, sich durch einen absoluten Akt der Intelligenz über die gemeine, unhaltbare Ansichtsweise hinauszuschwingen, und in der erscheinenden Gegensätzlichkeit, an der diese festhält, nur das Eine Absolute innerlich und von innen heraus zu erblicken. Für diese wahre Betrachtungsweise giebt es keinen Gegensatz an sich, keine reale Differenz, die auf das Prädicat des *An sich* Anspruch hätte. Alle Gegensätzlichkeit fällt vielmehr nur in die *Form*, unter welcher das Absolute im absoluten Erkennen sich selbst erfaßt. Giebt es nämlich eine Erkenntniß der absoluten Identität, so kann diese nur in die absolute Identität selbst fallen als Erkenntniß ihrer selbst. Sich selbst erkennend setzt sich das Absolute nothwendig als Subjekt sich selber als Objekt unendlich gegenüber. Zwischen beiden findet aber kein Gegensatz *an sich* statt; auf beiden Seiten steht vielmehr das absolute Subjekt-Objekt, dieselbe absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen, des Wesens und der Form. Der Unterschied besteht nur darin, daß im *Objektiven*,

von der formalen Seite betrachtet, das Unendliche in das Endliche, das Wesen in die Form sich einbildet; im Subjektiven, von derselben Seite betrachtet, umgekehrt das Endliche in das Unendliche, die Form in das Wesen eingeht. Beide sind dieselben, nur formell unterschiedenen Einheiten der Form und des Wesens, des Endlichen und Unendlichen. So ergiebt sich eine doppelte Sphäre, eine objektive, reelle und eine subjektive, ideelle Welt, ein Reich der Natur und ein Reich des Geistes im Absoluten selbst. Aber weil in beiden das Wesen dasselbe, die Eine absolute Identität ist, so wird überall, wo das Eine Element (sey es das reelle oder das ideelle) einseitig hervortritt, das Reelle durch das Ideelle und dieses durch jenes zur Totalität integrirt. Demgemäß tritt zu den ersten beiden Einheiten des Ideellen und Reellen, zu Natur und Geist, eine neue, vermittelnde Einheit hinzu. Dies ist die dritte Einheit, die als solche da hervorgeht, wo jede der beiden ersten, indem sie für sich absolut wird, sich in die andre auflöst oder verwandelt, was nothwendig geschieht, da im Absoluten, an sich, beide in gegenseitiger Durchdringung stehen. Von der ersten Einheit oder von der ewigen Natur finden sich die Abbildungen in der erscheinenden Natur; von der zweiten in der erscheinenden Geisterwelt, in der Weltgeschichte; von der dritten in der Kunst, sofern diese die erscheinende Einheit von Geist und Natur ist. Die erscheinende Welt überhaupt aber, in welcher die Gegensätze, die im Absoluten Eins sind, relativ getrennt sich darstellen, entsteht nur mit dem Bewußtseyn und für das Bewußtseyn, nur in und mit der Reflexion: sie ist mithin an sich ohne Realität. Die Philosophie hat es daher auch nicht mit ihr, sondern allein mit dem Absoluten zu thun; nur die Möglichkeit ihrer Entstehung ist aus der Idee des Absoluten selbst nachzuweisen (ein Nachweis, zu welchem S. in der zweiten Periode hier und da einen Ansatz nimmt, mit welchem er aber erst später Ernst macht).

Für die nähere philosophische Begründung und Entwickelung dieser großartigen Weltanschauung, die, als bloße Anschauung betrachtet, durchweg das Gepräge der Genialität trägt, bildet Schellings «Darstellung meines Systems» (Ztf. f. spec. Phys. Thl. II, Hft. 2. Jena 1801) die Basis. Hier erklärt er zunächst selbst ausdrücklich: er habe das, was er bisher Natur- und Transscendentalphilosophie genannt, immer als entgegengesetzte Pole des

Philoſophirens vorgeſtellt; mit der gegenwärtigen Darſtellung dagegen befinde er ſich im Indifferenzpunkte, in welchen nur Der recht feſt und ſicher ſich ſtellen könne, der ihn zuvor von ganz entgegengeſetzten Richtungen her conſtruirt habe. Das abſolute Identitätsſyſtem, das er jetzt aufſtelle, entferne ſich völlig vom Standpunkte der Reflexion, indem dieſe nur von Gegenſätzen ausgehe und auf Gegenſätzen beruhe, jenes dagegen die abſolute Identität unmittelbar zum Princip mache (Vorr. S. V. XIII.). — Das Intereſſe der Kritik beruht ſonach auf der doppelten Frage: 1) Mit welchem Rechte wird dieſe ſ. g. abſolute Identität zum Principe gemacht? und 2) Iſt dieſes Princip im Stande, das Fundament eines philoſophiſchen Syſtems zu bilden, oder was daſſelbe iſt, vermag es ſich ſelbſt zum Syſtem zu entfalten?

In der angeführten Schrift, — in welcher S. die bisher befolgte dialektiſch-conſtruirende Methode Fichte's plötzlich verläßt, um ſich der mathematiſchen Demonſtrationsweiſe Spinoza's zu bedienen, — beginnt er ohne weiteres mit der bloßen «Erklärung»: Ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft oder die Vernunft, inſofern ſie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.» Er fragt zwar hinterdrein, wie man dazu gelange, die Vernunft ſo zu denken? und antwortet: durch die Reflexion auf das, was ſich in der Philoſophie zwiſchen Subjektives und Objektives ſtellt, und was offenbar ein gegen beide indifferent ſich Verhaltendes ſeyn muß. Das Denken der Vernunft, fügt er hinzu, iſt Jedem anzumuthen; um ſie als abſolut zu denken, muß aber von dem Denkenden abſtrahirt werden. Dem, welcher dieſe Abſtraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu ſeyn; ja ſie kann ſelbſt nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegenſatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abſtrahirt iſt; ſie wird alſo durch jene Abſtraktion zu dem wahren Anſich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt (a. O. S. 1 f.).

Allein mit dieſer Antwort wiederholt S. einerſeits nur, was er bereits zum öfteren geſagt hat, andrerſeits macht er eine Forderung und Vorausſetzung, die ſich ſchlechterdings nicht machen läßt. Was ſich nämlich in der Philoſophie, d. h. doch wohl im Wiſſen, ſofern es Gegenſtand der denkenden Betrachtung iſt, — zwiſchen Subjektives und Objektives ſtellt, iſt nicht ohne weiteres

ein gegen beides indifferent ſich Verhaltendes, ſondern zunächſt nur die Gewißheit, daß mit dem Gewußten oder dem Subjektiven ein Objektives «übereinſtimme», d. h. daß zwar im Subjektiven das Objektive ideell ausgedrückt, wiederholt ſey, zugleich aber reell als ein vom Subjektiven Unterſchiedenes ihm gegenüberſtehe. Wie dieſe Uebereinſtimmung trotz des Gegenſatzes möglich ſey, iſt eben die Frage der Philoſophie, welche S. bisher dadurch beantworten wollte, daß er zu zeigen ſuchte, wie das Subjektive aus dem Objektiven und umgekehrt «hervorgehe.» Hätte er dies wirklich bewieſen, ſo könnte er allerdings behaupten, daß jener Uebereinſtimmung eine urſprüngliche Indifferenz beider zu Grunde liegen müſſe. Allein damit wiederholte er nur das Reſultat ſeines früheren Philoſophirens; und da er jenen Beweis in Wahrheit nicht geführt hat, ſo beginnt er mit einer bloßen nackten Vorausſetzung. Dieſe macht er zugleich zu einem willkührlichen, unausführbaren Poſtulate. Er fordert, man ſolle die abſolute Vernunft denken, und verſichert, um ſie als abſolut zu denken, müſſe man von dem Denkenden abſtrahiren. Aber das iſt doppelt und dreifach unmöglich. Denn ſoll ich die abſolute Vernunft denken, ſo muß mir doch erſt geſagt werden, was unter Vernunft zu verſtehen ſey: eben darüber ſind ja die Philoſophen von jeher uneinig geweſen. Die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven dafür zu erklären, iſt offenbar höchſt willkührlich; dieſe Indifferenz iſt höchſtens der abſtrakte Begriff des reinen, leeren beſtimmungsloſen Seyns, nicht aber der Vernunft, die, wie man ſie auch beſtimmt haben möge, bisher doch immer als ein Geiſtiges, als ein Denken, Wiſſen, Erkennen ꝛc. gefaßt worden iſt. Außerdem iſt jene Indifferenz an ſich eine bloße Negation, Negation des Unterſchieds zwiſchen Subjektivem und Objektivem. Um ſie zu denken, muß ich alſo erſt wiſſen, was Subjektiv und Objektiv heiße; denn ſonſt habe ich an der leeren, inhaltsloſen Negation das baare, reine, undenkbare Nichts. Woher weiß ich denn aber, was das Subjektive und was das Objektive ſey? Ich ſoll freilich, indem ich die abſolute Vernunft denke, von mir, dem Denkenden, abſtrahiren, und damit ſoll mir das Subjektive verſchwinden: das Subjektive wäre alſo ich ſelbſt, das Denkende. Allein geſetzt, ich könnte im Denken von mir dem Denkenden abſtrahiren, ſo wäre dies einerſeits nur eine willkührliche Abſtraktion, andrerſeits bliebe doch immer nur mein Denken übrig als ein Denken ohne ein Denken-

des. Dies ſubjektloſe Denken wäre aber doch nur Denken, ſofern es etwas denkt, einen Inhalt hat, und alſo ſich ſelbſt als Denken und Gedachtes, mithin als Subjektives und Objektives unterſcheidet. Soll ich aber, indem ich die Vernunft denke, nicht blos von mir, dem denkenden Subjekte, ſondern vom Denken überhaupt abſtrahiren, — was ich übrigens wohl ſagen, aber nicht thun kann, — ſo bliebe dann allerdings die angebliche Vernunft ſtehen als ein nicht Gedachtes, nicht Objekt eines Denkens; warum ſie aber darum an ſich ſelbſt die abſolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ſeyn ſoll, warum ſie nicht wiederum ein Subjektives, ein Denkendes oder das abſolute Denken ſelbſt ſeyn könnte, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen. Denn damit, daß ſie weder ich ſelbſt als denkendes Subjekt noch auch Objekt meines Denkens iſt, iſt ſie ja in ihrem eignen Anſich noch gar nicht beſtimmt. — Was habe ich alſo durch dieſes Abſtrahiren erreicht? In der That nichts. So ſehr ich auch von dem Ich denke abſtrahire, ſo iſt es doch immer nur mein Denken, welches abſtrahirt: was in Wahrheit vorhanden iſt, iſt doch nur mein Denken und das von ihm Gedachte. Dies muß ich mitten in der Abſtraktion anerkennen: ſonſt verfalle ich der ſelbſtgemachten Illuſion, als werde der Inhalt meines Denkens blos dadurch, daß ich von ihm als Inhalt abſtrahire, etwas Anſichſeyendes und nicht blos von mir Gedachtes. Dieſe Reflexion ſoll ich freilich nicht machen. S. verbietet es, er will nicht reflektiren. Allein jenes Anerkenntniß iſt gar keine bloße Reflexion, ſondern die denknothwendige Wahrheit der Sache ſelbſt, gegen die ich mir wohl willkührlich die Augen verſchließen kann, eben damit aber aufhöre zu philoſophiren.

Mit dem bloßen Abſtrahiren iſt es alſo nicht gethan: damit iſt überhaupt ſchlechthin nichts gewonnen als abſtrakte Begriffe, die an ſich mit willkührlichen Einbildungen ganz auf derſelben Stufe ſtehen. Es müßte vielmehr ſtreng nachgewieſen werden, daß ich, ſofern ich überhaupt denke, die abſolute Vernunft als jene Indifferenz, als Vorausſetzung alles Denkens und Wiſſens, und ſomit als ein nicht blos von mir Gedachtes oder durch Abſtraktion Gewonnenes, denken müſſe. Allein dieſer Nachweis iſt unmöglich. Das Abſolute kann im Grunde ſeines Weſens keine bloße Negation ſeyn: denn damit wäre eben das, was es negirt, vielmehr ſeine Vorausſetzung, das Abſolute mithin nicht das

Erſte, Urſprüngliche, Unbedingte. Mithin kann auch das Abſolute nicht als bloße Indifferenz des Subjektiven und Objektiven beſtimmt werden, geſetzt auch, dies ſollte nur die erſte allgemeinſte Grundbeſtimmung ſeiner Idee ſeyn. —

In ſeinen ſpäteren Werken beruft ſich nun S. zwar nirgend wieder auf die Schriften der erſten Periode, und erkennt inſofern ſelbſt ſtillſchweigend an, daß in ihnen die Begründung ſeines gegenwärtigen Standpunktes *nicht* zu finden ſey. Ja er räumt ſogar ausdrücklich ein, daß es keinen direkten Beweis für jene Identität gebe, ſondern daß man denjenigen, dem das abſolut Ideale noch nicht als das abſolut Reale aufgegangen ſey, nur *anleiten* könne, ſich zu dieſer Einſicht zu erheben (Darſtellung d. allg. Idee d. Phil. ꝛc. Zuſatz zur 2ten Ausg. d. Idee zu einer N. P. Landsh. 1803. S. 67.). Allein die verſchiedenen Verſuche, die er macht, ſich der Idee des Abſoluten zu bemächtigen, oder zu jener Einſicht hinzuführen, kommen ſämmtlich auf den Beweis hinaus, daß, wenn es ein Wiſſen, wenn es eine Philoſophie geben ſolle, ſo müſſe ein Abſolutes und zwar als abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, Ideellen und Reellen ꝛc. vorausgeſetzt werden. Eben dies aber war auch der Nerv und Ausgangspunkt der Deduktion in den Schriften der erſten Periode; nur die Form iſt jetzt eine andere, und wechſelt überhaupt mannichfaltig. Wir haben daher dieſe verſchiedenen Formen etwas näher zu betrachten.

Beginnen wir mit dem erwähnten Aufſatze über die allgemeine Idee der Philoſophie und den damit übereinſtimmenden Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums (1803). Die Art, wie S. hier zu jener Einſicht zu erheben ſucht, iſt folgende. Die Philoſophie iſt eine abſolute Wiſſenſchaft. Denn darüber ſind Alle einig, daß ſie, weit entfernt, die Principien ihres Wiſſens von einer andern Wiſſenſchaft zu entlehnen, vielmehr auch das Wiſſen ſelbſt zum Objekte hat, alſo nicht ſelbſt wieder ein untergeordnetes Wiſſen ſeyn kann. Es folgt mithin unmittelbar aus dieſer formellen Beſtimmung der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft, die, wenn ſie iſt, nicht bedingter Art ſeyn kann, daß ſie auch von ihren Gegenſtänden nicht auf bedingte, ſondern nur auf unbedingte und abſolute Weiſe wiſſen, alſo auch nur das Abſolute dieſer Gegenſtände ſelbſt wiſſen könne. Wenn aber ſonach die Philoſophie, um auf abſolute *Art* zu wiſſen, auch nur *vom* Abſoluten wiſſen

kann, und ihr dies Abſolute nicht anders als durch das Wiſſen offen ſteht, ſo iſt klar, daß ſchon die erſte Idee der Philoſophie auf der ſtillſchweigend gemachten Vorausſetzung einer möglichen Indifferenz des abſoluten Wiſſens mit dem Abſoluten ſelbſt, mithin darauf beruhe, daß das abſolut Ideale zugleich das abſolut Reale ſey. Die Schlußfolge iſt allerdings nur hypothetiſch: wenn Philoſophie iſt, ſo iſt jenes ihre nothwendige Vorausſetzung; aber eine andre Schlußfolge giebt es eben nicht (A. D. S. 67 ff. Vorleſ. üb. d. Meth. d. akad. Stud. 3te unveränd. Ausg. Stuttg. 1830. S. 11 ff. 20 f. 83 122 f.). —

Allein ſelbſt dieſer bloß hypothetiſche Schluß iſt ein offenbarer Fehlſchluß Denn wenn auch die Philoſophie durch keine andre menſchliche Wiſſenſchaft bedingt iſt, ſo folgt daraus doch nur, daß ſie die Bedingung und Grundlage alles menſchlichen Wiſſens iſt, keineswegs aber, daß ſie ſelbſt und ihr Wiſſen durch nichts bedingt, ein an ſich unbedingtes, abſolutes ſey. Vielmehr indem die Philoſophie das menſchliche Wiſſen überhaupt und ſomit ihr eignes Wiſſen erſt zu unterſuchen und nach Weſen und Begriff zu beſtimmen hat, ſo hat ſie auch erſt zu zeigen, worin das menſchliche Wiſſen beſtehe, ob es bedingt oder unbedingt, was ſein Inhalt ſey ꝛc. Und was ſie ſo von dem menſchlichen Wiſſen feſtſtellt, das gilt natürlich auch von ihrem eignen Wiſſen als dem Sich-Wiſſen dieſes Wiſſens. Ergäbe ſich alſo, daß das menſchliche Wiſſen überhaupt nicht unbedingt, ſondern überall bedingt ſey durch das von ihm unabhängige Seyn (das Objektive), ſo würde auch folgen, daß die Philoſophie oder das philoſophiſche Wiſſen nicht unbedingt ſeyn kann, und daß, wenn von einem abſoluten Wiſſen im Gegenſatz zum menſchlichen die Rede ſeyn ſoll, dies Abſolute und ſeine Realität erſt als denknothwendig darzuthun wäre, — eine Nothwendigkeit, die allerdings ſchon darin ſich erweiſt, daß ohne jenen Gegenſatz das Bewußtſeyn des Menſchen von ſeinem eignen Wiſſen unmöglich wäre, indem das bedingte Wiſſen als bedingt nur im Gegenſatz gegen ein unbedingtes Wiſſen gewußt werden kann. Eben ſo kann aber auch umgekehrt das unbedingte Wiſſen nur im Gegenſatz gegen ein bedingtes gewußt werden, und daraus folgt von ſelbſt, daß, wäre das menſchliche Wiſſen das unbedingte, es im Gegenſatz gegen ſich ſelbſt ein bedingtes annehmen müßte, —

was aber nirgend gefunden werden könnte, womit sich die Voraussetzung von selbst zerstört. —

S. wird freilich einwenden: Aber um zu untersuchen, was das menschliche Wissen sey, muß doch erst festgestellt seyn, was Wissen überhaupt sey, und aus dieser Feststellung eben ergiebt sich, daß die Voraussetzung alles Wissens die Identität des Subjektiven und Objektiven, Ideellen und Reellen ꝛc. sey. Ganz recht: der allgemeine Begriff des Wissens muß allerdings erst in's Reine gebracht seyn. Aber eben darum kann nicht vom Wissen, sondern nur vom menschlichen Denken und der ihm immanenten Denknothwendigkeit ausgegangen werden. Nur von jenem und kraft dieser kann der allgemeine und allgemeingültige (denknothwendige) Begriff des Wissens festgestellt werden. Dieser allgemeine Begriff fordert allerdings Uebereinstimmung des Subjektiven mit dem Objektiven. Mehr aber nicht. Wie diese Uebereinstimmung möglich sey, und daß sie auf einer ursprünglichen wesentlichen Identität (Wesensgleichheit) der Entgegengesetzten beruhe, ist damit noch keineswegs ausgemacht. Im Gegentheil: von einer bloßen, reinen Indifferenz kann gar nicht die Rede seyn: sie ist das caput mortuum der Abstraktion, von dem aus zu einer Differenz, zu concreter Gegensätzlichkeit (des Subjektiven und Objektiven, wie sie das Wissen schlechterdings fordert) nimmermehr zu gelangen ist. Die ursprüngliche Identität müßte vielmehr nothwendig eben so ursprünglich und an sich selbst zugleich Differenz seyn. Damit aber hätten wir nur das alte Problem, wie das an sich Identische zugleich an sich verschieden seyn könne. Jedenfalls könnte auf die ursprüngliche Wesensgleichheit, auf die wesentliche Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nur geschlossen werden, wenn jene im Wissen gesetzte Uebereinstimmung beider nothwendig eine Uebereinstimmung zwischen Wesen und Wesen wäre. Das ist aber nicht nothwendig: das Gewußte als solches kann vielmehr sehr wohl ein Gewußtes seyn und heißen, gesetzt auch daß es (wie Fichte zuletzt es faßte) nur das Abbild des Gegenstandes, der Gegenstand das Urbild, die Uebereinstimmung mithin nur zwischen dem Bilde und dem in ihm Abgebildeten wäre. Die absolute, wesentliche Indifferenz ist und bleibt mithin eine nackte, nicht zu rechtfertigende Voraussetzung. —

S. beruft sich auf das Beispiel der Mathematik (A. O. S. 70. Vorles. ꝛc. S. 83 f.). Und allerdings behauptet der Mathe-

matiker mit Recht, daß was von ſeiner Conſtruction als Form (ideell, begrifflich) gelte, ewig und nothwendig auch von dem Gegenſtande (realiter) gelte, d. h. daß dem Denknothwendigen die Realität nicht widerſprechen könne. Gleichwohl unterſcheidet der Mathematiker ſeinen von ihm conſtruirten (ideellen) Triangel ausdrücklich von dem auf der Tafel verzeichneten. Er ſtellt ſich nur auf den Boden des menſchlichen Denkens und der ihm immanenten Denknothwendigkeit, und fragt nicht danach, ob dies Denken bedingt oder unbedingt ſey: ihm iſt das dem menſchlichen Denken Denknothwendige unmittelbar das Gewiſſe, Wahre. Für das menſchliche Denken iſt aber nur Real, was es als ſeyend, außer und unabhängig von ihm ſelbſt, nothwendig denken muß. Daß nun dies nothwendig zu denkende Reelle dem ebenfalls nothwendig zu denkenden Ideellen (der mathematiſchen Conſtruktion) nicht widerſprechen könne, verſteht ſich von ſelbſt, weil ſonſt die Denknothwendigkeit ſich ſelber widerſprechen würde. Auf keine Weiſe aber folgt daraus, daß das Weſen des Reellen mit dem Weſen des Ideellen (des Denkens ſelbſt) Eins und daſſelbe ſey. Denn für die Mathematik giebt es nur Formen (Figuren), weil nur Quantitatives ohne alle Qualität, mithin gar kein Weſen, weder des Ideellen noch Reellen. Für das menſchliche Denken aber können beide nicht Eins ſeyn, weil damit der Gegenſatz zwiſchen ihnen wegfallen würde, und doch das Reelle als ſolches, d. h. im Gegenſatz gegen das Ideelle, für das menſchliche Denken eben ſo denknothwendig iſt als die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem denknothwendigen Ideellen. Ob im Abſoluten und für das Abſolute dies Verhältniß ein andres ſey, kann erſt entſchieden werden, nachdem kraft der immanenten Denknothwendigkeit dargethan iſt, daß und was das Abſolute ſey, — was aber S. noch nirgend dargethan hat.

Eben darum fällt er dann auch in den abſtrakten, einſeitigen, ſubjektiven Idealismus, den er bekämpft, ſelber wieder zurück. Er ſagt zwar: Wollte Jemand dem Philoſophen in Erinnerung bringen, daß jenes abſolut Ideale, das zugleich das abſolut Reale iſt, es doch wieder nur für ihn und nur ſein Denken ſey, ſo bitten wir einen Solchen nur ſeinerſeits die ganz einfache Ueberlegung anzuſtellen, daß ja auch dieſe Reflexion, wodurch er jenes Denken zu ſeinem Denken und demnach zu einem Subjektiven macht, wieder nur ſeine Reflexion, alſo etwas bloß Subjektives ſey, ſo

daß hier Eine Subjektivität durch die andre verbessert und aufgehoben wird (Ebd. a. O.). Allein ist denn jene Reflexion eine bloß subjektive, willkührliche? Sie ist ja vielmehr eine vollkommen objektive, das Absolute in Wahrheit, der Sache nach, nur mein Denken, meine selbsterzeugte Vorstellung, so lange, wie S. bisher selbst gethan, vorausgesetzt wird, daß das menschliche Denken seinen Gedankeninhalt rein aus sich selbst producire, oder besser, so lange nicht ausdrücklich dargethan ist, daß das Absolute nicht blos als Produkt des menschlichen Denkens, sondern als ein Selbstständiges, unabhängig von ihm, und somit als ein real- oder an sich Seyendes gedacht werden müsse. Dies aber kann nur dargethan werden durch den Nachweis, nicht daß jenes Absolute die nothwendige Voraussetzung des Wissens sey, — denn was Wissen ist, müßte selbst durch das Denken erst festgestellt werden, — sondern daß es die nothwendige Bedingung des menschlichen Denkens selbst sey. Gegen diesen Beweis wäre allerdings jede entgegenstehende Reflexion rein willkührlich, rein subjektiv. Denn wollte man auch hier einwenden, daß jenes so bestimmte Absolute doch wiederum nur ein von mir Gedachtes, nur für mich und mein Denken sey, so wäre damit implicite die unsinnige Forderung ausgesprochen, daß ich etwas denken solle ohne es zu denken. Freilich kann das, was der Mensch für real und objektiv, für gewiß und wahr halten muß, nur eine Wahrheit und Nothwendigkeit seines Denkens seyn, und muß daher als Inhalt desselben zugleich subjektiv seyn. Soll aber daraus folgen, daß es eben darum nicht wahr, nicht objektiv, sondern nur subjektiv sey, so müßte erst nachgewiesen werden, daß es das Wesen der Wahrheit und Realität sey, nicht vom menschlichen Denken gedacht zu werden. Eben dieser Nachweis aber könnte doch wieder nur durch das menschliche Denken und kraft der ihm immanenten Denknothwendigkeit geführt werden: er wäre ebenfalls nur Entwickelung dieser Denknothwendigkeit. Die Gewißheit und Wahrheit jenes Einwandes wäre also von derselben Denknothwendigkeit abhängig, von welcher er selbst behauptet, daß sie keine Wahrheit und Gewißheit gewähre, — ein sich selbst vernichtender Widerspruch, der sich stets wiederholt, sobald geleugnet wird, daß die immanente Denknothwendigkeit Grund und Princip alles Wissens, aller Gewißheit und Wahrheit sey. — Jenen Nachweis, daß das Absolute nothwendige Bedingung des menschlichen

Denkens und somit nicht bloßes Produkt desselben sey, hat nun aber Schelling nirgend geführt; und insofern warf ihm Fichte bereits mit Recht vor, daß sein s. g. Real-Idealismus in Wahrheit bloßer Dogmatismus sey, der, weit entfernt über den subjektiven Idealismus sich zu erheben, vielmehr gegen denselben sich nicht zu halten vermöge. —

An einer andern Stelle erkennt zwar S. ausdrücklich an, daß nicht alle menschliche Erkenntniß, nicht aller Inhalt des menschlichen Denkens nur auf dessen eigner Produktion beruhe. In der Neuen Zeitschrift für speculative Physik (Tüb. 1802—3. I, 1, S. 2.) unterscheidet er vielmehr drei verschiedene Erkenntnißarten, entsprechend den drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, auf die überhaupt Alles was ist, zurückkomme, nämlich eine rein endliche, eine unendliche und eine ewige; und nennt rein endlich diejenige, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrennlichen Bestimmungen, in den unmittelbaren sinnlichen oder überhaupt in solchen Vorstellungen bestehe, die durch eine Einwirkung von außen, z. B. Erziehung, oder auf irgend eine andre Weise in die Seele gesetzt seyen. Allein diese ganze Unterscheidung und insbesondre die Annahme dieser s. g. rein endlichen Erkenntniß ist wiederum nur eine dogmatistische Voraussetzung. Es muß erst bewiesen seyn, daß es ein solches Außen giebt und eine Einwirkung von außen anzunehmen sey. Außerdem läßt S. diese ganze Erkenntnißart sogleich wieder fallen; er führt sie nur mit an als Moment des Bewußtseyns: dieses ist ihm der eigentliche Ausgangspunkt, von welchem er hier zur unendlichen und weiter zur ewigen oder absoluten Erkenntniß hinüberzuleiten sucht. Das Bewußtseyn nämlich, fährt er fort, sey nur möglich durch die Beziehung der Erkenntniß, sofern sie endlich ist, auf den unendlichen Begriff des Erkennens, welche Beziehung, wenn sie mit Freiheit ausgeübt werde, dann überhaupt die höchste Stufe sey, zu der das gemeine Wissen sich erhebe. Schon daß diese Beziehung Beziehung oder Subsumtion sey, beweise indeß, daß es in derselben zu keiner wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen komme. Zu dieser Einheit dadurch zu gelangen, daß man das Unendliche in das Endliche, anstatt dieses in jenes setze, sey nur möglich, wenn das Endliche selbst unendlich gemacht werde; — was denn auch der wahre Sinn derjenigen sey, welche von einer Bestimmung der empirischen Erkenntnisse durch

Begriffe a priori, d. h. die unmittelbar aus dem unendlichen Princip des Bewußtseyns genommen sind, sprechen. Eben damit aber wäre die absolute Einheit der endlichen und unendlichen Erkenntniß gesetzt: beide wären real völlig gleich, und nur noch ideal entgegengesetzt. Eine Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen sey dagegen schlechthin unmöglich: denn sie lasse sich nur vermittelst des Causalverhältnisses vollziehen, und gründe sich auf einen Empirismus, der von Wirkung zu Ursache, d. h. von einer endlichen Bestimmung zur andern fortlaufe, und vermeine, aus der Wirkung die Ursache zu erkennen, was aber wahrer Aberglaube sey. Das Hauptkriterium der absoluten Erkenntnißart sey gerade die Abwendung von dem Causalgesetze und derjenigen Welt, in welcher dieses gültig seyn könne. Das einzige Beispiel dieser absoluten Erkenntnißart habe bis jetzt die Mathematik gegeben: ihre absolute Gewißheit und Evidenz beruhe auf dem Vernunftgesetze der Identität des Endlichen und Unendlichen, des Besondern und Allgemeinen. Diese Einheit, die die Mathematik zwar nicht in ihren Gegenständen (im Stoffe), doch aber formell höchst vollkommen ausdrücke, habe die Philosophie unmittelbar im Wesen des Ewigen anzuschauen und in der Vernunft darzustellen. Um aber die Philosophie auf diesen Standpunkt zu heben, müsse nicht nur der Weg des Dogmatismus und Kriticismus völlig verlassen, sondern auch die Einseitigkeit, an welcher der Fichtesche Idealismus noch leide, aufgehoben werden. Dieser beschränke die Auffassung des absoluten Bewußtseyns auf das im empirischen vorkommende reine Bewußtseyn. Dadurch gerathe er in den unüberwindlichen Gegensatz des Ich und Nicht-Ich und in den angeblich unvermeidlichen Cirkel, daß das Ding an sich etwas für das Ich und folglich im Ich, und doch zugleich nicht in ihm, sondern außer ihm seyn solle. Allein dieser Widerspruch liege ganz allein in der leidigen Prätension, nicht sowohl das Absolute außer dem Ich, als vielmehr das Ich außer dem Absoluten halten zu wollen. Um darüber hinauszukommen und die Philosophie zu ihrem Principe zurückzuführen, sey es nothwendig, sich zum absoluten Subjekt-Objekt, zum absoluten Erkenntnißakte selbst zu erheben, von der Subjektivität der intellektuellen Anschauung gänzlich zu abstrahiren, das Absolute an und für sich zu erkennen (A. O. S. 2—32.).

Dieses Erkennen soll dann das Absolute selbst seyn. Wenig-

ſtens ſucht S. im Folgenden zu beweiſen, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt in Eins zuſammenfallen. Dieſer Punkt wird zunächſt wiederum an der Mathematik nachgewieſen. In ihrer Erkenntniß ſey das Denken dem Seyn, der Begriff dem Objekte, und umgekehrt, ſtets ſchlechthin adäquat, ihre Erkenntniß mithin eine wenigſtens formell *abſolute* Erkenntnißart. Dieſelbe Identität des Seyns und Denkens, der Realität und Idealität liege aber im Abſoluten, ſey das Abſolute ſelbſt ſeiner Idee nach, möge man dieſer Idee Realität beilegen oder nicht. Eben ſo ſey in Anſehung deſſen, was abſolut iſt, Allgemeines und Beſondres und mithin Weſen und Form ſchlechthin Eins. Gebe es alſo eine auch nur formell abſolute Erkenntniß, in welcher das Abſolute der *Form* nach iſt, ſo ſey daſſelbe Abſolute wegen der abſoluten Indifferenz der Form und des Weſens, die zu ſeiner Idee gehöre, auch das *Weſen* in dieſer Erkenntniß. Dieſe Erkenntniß ſey am beſten *intellektuelle Anſchauung* zu nennen, Anſchauung, weil alle Anſchauung Gleichſetzung des Denkens und Seyns ſey, intellektuell, weil ſie *Vernunftanſchauung* und als Erkenntniß zugleich abſolut Eins mit ihrem Gegenſtande ſey (Ebd. S. 33—45.).

Man ſieht leicht, daß in dieſer ganzen Darſtellung gerade dasjenige, auf deſſen Deduction es vornehmlich ankam, wieder ohne weiteres vorausgeſetzt wird. Es wird verſichert, daß es eine endliche, unendliche und ewige Erkenntniß gebe, und daß das Bewußtſeyn nur möglich ſey durch die Beziehung der endlichen Erkenntniß auf den unendlichen Begriff des Erkennens. Worin dieſer Begriff beſtehe, wie ſich endliche und unendliche Erkenntniß unterſcheiden, und wie überhaupt Erkenntniß möglich ſey, wird nicht geſagt, ſondern ſofort weiter behauptet, daß es in jener bloßen «*Beziehung*» oder «Subſumtion» zu keiner wahren *Einheit* des Endlichen und Unendlichen komme, d. h. es wird ohne weiteres ſupponirt, daß es zu dieſer Einheit kommen müſſe, wenn von wahrer Erkenntniß die Rede ſeyn ſolle, und daß dieſe Einheit zugleich die Einheit der endlichen und unendlichen Erkenntniß ſey. Das Endliche wird wiederum ohne weiteres mit dem Objektiven, dem Reellen, dem Seyn, das Unendliche mit dem Subjektiven, dem Ideellen, dem Denken, identificirt, und die abſolute Einheit beider für die ewige, *abſolute* Erkenntniß erklärt. Endlich wird ohne weiteres vorausgeſetzt, daß das Abſolute ſelbſt ſeiner Idee

nach dieſelbe abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen ſey, wonach es dann freilich mit der angeblichen abſoluten Erkenntniß Eins iſt, — wonach es aber wiederum als eine bloße, Verſicherung erſcheint, wenn im Folgenden das Weſen des Abſoluten für reine, ungetrübte Identität, ſeine ewige, ihm ſelbſt gleiche Form aber für das abſolute Erkennen erklärt wird (Ebd. S. 52 — 58.). Daß dieſe Verſicherungen ſich faſt in jedem Worte widerſprechen, bedarf wohl kaum eines Nachweiſes. Es leuchtet unmittelbar von ſelbſt ein, daß mit der reinen, ungetrübten Identität des Subjektiven und Objektiven, in der dann auch vom Subjektiven und Objektiven gar nicht die Rede ſeyn kann, der Begriff des Erkennens vernichtet iſt: ein Erkennen iſt nur denkbar, ſofern ein Erkennendes (Subjektives) von einem Erkannten (Objektivem) ſich unterſcheidet; mit der Einheit müßte alſo mindeſtens zugleich der Unterſchied (Gegenſatz) geſetzt ſeyn. Es ſind ferner bloße Worte ohne Gedanken, von Weſen und Form im Abſoluten zu reden, beide alſo zu unterſcheiden, und doch beide für ſchlechthin dieſelbe reine, lautere Identität zu erklären. Daſſelbe mit zwei verſchiedenen Namen zu bezeichnen, iſt offenbar ein bloßes Spiel mit Worten. Das Abſolute, wie es S. beſtimmt, iſt in Wahrheit nichts als die bloße abſtrakte Identität; und da die Identität allein, ohne den Gegenſatz gar nicht denkbar iſt, ſo wäre es das ſchlechthin Undenkbare, — Nichts. Das Beiſpiel der Mathematik aber, auf dem hier ein beſondrer Nachdruck oder vielmehr der ganze Nerv der Deduction ruht, iſt ſchon im Obigen zurückgewieſen worden. Soll es aber die Beweiskraft haben, die ihm hier beigelegt wird, ſo iſt die Mathematik die Vorausſetzung der Philoſophie; ja ſie macht die Philoſophie ganz überflüſſig. Denn iſt ihre Erkenntniß abſolute Erkenntniß des Abſoluten und das Abſolute ſelbſt, ſo beſitzt die Mathematik bereits, was die Philoſophie erſt gewinnen will, und da das Abſolute doch die ewig gleiche abſolute Identität, alle Erkenntniß und Wahrheit ſelbſt iſt, ſo kann auch die Philoſophie zu keiner andern, höheren oder vollkommneren Erkenntniß gelangen, als welche in der Mathematik bereits vorliegt. Die mathematiſche als bloß formelle Erkenntniß, in der das Abſolute als Form iſt, von der philoſophiſchen Erkenntniß des Weſens zu unterſcheiden, und doch zugleich Weſen und Form des Abſoluten und ſeiner Erkenntniß für ſchlechthin Eins erklären, iſt ein of-

fenbarer Widerſpruch, den S. erſt zu löſen hat, bevor ſeiner Behauptung irgend ein Werth beigemeſſen werden kann.

Im Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge (1802), — einer Schrift, auf die ſich S. in den Aufſätzen der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik hier und da beruft, — findet ſich nun zwar eine Art von Löſung dieſes Widerſpruchs, oder vielmehr eine Erklärung deſſelben, die aber den Begriff des Abſoluten ſelbſt auflöſt, indem ſie ſeine Denkbarkeit zur bloßen ſubjektiven Verſicherung macht. Hier läßt ſich nämlich S. zunächſt zugeben, daß Wahrheit keiner Erkenntniß zukomme, welche nur eine gegenwärtige oder überhaupt vergängliche Gewißheit mit ſich führe, mithin keiner, die nur durch die unmittelbaren Affektionen des Leibes vermittelt, oder die verworren, undeutlich, der Sache an ſich unangemeſſen ſey, oder endlich die nur eine untergeordnete Gewißheit habe, ſo daß ſie nur für die menſchliche oder irgend eine andre Betrachtungsweiſe gültig ſey. Wahrheit ſey vielmehr die ewig ſich ſelbſt gleiche, ſchlechthin gewiſſe, abſolute Erkenntniß. Die Wahrheit ſey aber zugleich nie ohne die Schönheit, wie die Schönheit nie ohne die Wahrheit, die Wahrheit vielmehr ſelbſt zugleich die Schönheit, beide im Ewigen (Abſoluten) Eins, ꝛc. (A. D. 2te unveränd. Aufl. Berl. 1842. S. 6—38.). Der Ausgangspunkt iſt alſo hier wiederum derſelbe wie bisher, der Begriff der Erkenntniß, des Wiſſens. Nur wird nicht blos der Begriff der Wahrheit rein dogmatiſtiſch vorausgeſetzt, nicht nur die Wahrheit mit der Erkenntniß derſelben wie mit dem Abſoluten ohne weiteres identificirt, ſondern auch mit einer raſchen Wendung über den Standpunkt des menſchlichen Denkens und Erkennens hinausgeſprungen, und von einer abſoluten Erkenntniß der Wahrheit geredet, als verſtehe es ſich von ſelbſt, daß alle Erkenntniß der Wahrheit nur eine abſolute ſeyn könne, und dieſe dem menſchlichen Geiſte oder doch dem Identitäts-Philoſophen zukomme. Und doch iſt offenbar der Begriff einer abſoluten Erkenntniß nur möglich im Gegenſatze gegen eine relative, bedingte Erkenntniß: gäbe es nur eine abſolute Erkenntniß der Wahrheit, ſo wäre — da jede Erkenntniß nur Erkenntniß iſt durch die Wahrheit ihres Inhalts — alles Erkennen ſich ſchlechthin gleich; von einer abſoluten Erkenntniß als ſolcher könnte mithin nicht die Rede ſeyn. Eben ſo wenig von einer endlichen, durch die Affektionen des Leibes vermittelten, von einer unklaren, ver-

worrenen Erkenntniß: denn kommt dieſer keine Wahrheit zu, ſo iſt ſie auch keine Erkenntniß. Jedenfalls iſt alles Erkennen des Menſchen doch nur menſchliche Erkenntniß. Denn geſetzt, wir hätten die Gewißheit, daß unſere Erkenntniß der Wahrheit die abſolute ſey, ſo könnte dieſe Gewißheit zunächſt nur auf unſerer eignen Selbſterkenntniß beruhen. Dieſe aber wäre doch jedenfalls nur eine menſchliche: denn in ihr iſt ja das Erkannte Eins und daſſelbe mit dem Erkennenden: der Menſch iſt es, der ſich ſelbſt und ſein Erkennen erkennt. Und um dieſe ſeine menſchliche Erkenntniß als ſolche zu faſſen, müßte er ſich und ſein Erkennen doch wieder unterſcheiden von einem andern, welches, da ſein Erkennen durch ſeine Menſchlichkeit beſtimmt und bedingt iſt, nur das unbedingte, abſolute ſeyn könnte, d. h. er würde im Widerſpruch mit ſich ſelber vielmehr auf den Gegenſatz der menſchlichen und der abſoluten Erkenntniß kommen. Außerdem beruht aber alle Gewißheit, ohne welche nach S. ſelbſt keine Erkenntniß Erkenntniß iſt, ihrem letzten Grunde nach auf dem Denken und der ihm immanenten Denknothwendigkeit. Eben dieſe Denknothwendigkeit aber beweiſt, wie gezeigt worden, daß das menſchliche Denken nicht unbedingt, nicht abſolut iſt. Mithin kann auch die auf dieſem Denken und der Denknothwendigkeit ruhende Erkenntniß keine unbedingte ſeyn. —

Nachdem nun S. von dieſen Prämiſſen aus in ſeiner gewohnten Art «hingeführt» hat zur Idee deſſen, «worin alle Gegenſätze nicht ſowohl vereinigt als vielmehr Eins, und nicht ſowohl aufgehoben als vielmehr gar nicht getrennt ſind», — eine Hinführung, in der er ſich Alles, was er braucht, von willfährigen Freunden zugeſtehen läßt, — erklärt er dann jenes Eins für das ſchlechthin Erſte, was Allem vorangeht, weil abgeſehen von ihm nur die zwei Fälle möglich ſeyen: entweder die Einheit, welche den Gegenſatz ſich gegenüber hat, als Erſtes zu ſetzen, — alsdann aber werde ſie ſelbſt mit einem Gegenſatze geſetzt; oder die Gegenſätze, — alsdann aber werden dieſe ohne die Einheit gedacht, was unmöglich ſey. Denn Alles, was entgegengeſetzt ſey, ſey es wahrhaft und auf reelle Weiſe nur dadurch, daß es in Einem und Demſelben geſetzt ſeyn ſolle. In der höchſten Einheit aller Gegenſätze ſey daher nothwendig auch der Gegenſatz zwiſchen der Einheit und dem Gegenſatze ſelbſt einbegriffen; ſie ſey nothwendig die Einheit der Einheit und des Gegenſatzes. Eben ſo ſey der

Gegenſatz des Idealen und Realen oder des Denkens (Begriffs) und der Anſchauung, und damit des Endlichen und Unendlichen, in ihr Eins. Die Anſchauung nämlich ſey ſtets eine beſtimmte, Eine durch die andre beſtimmt, mithin Eine von der andern unterſchieden, ein Mannichfaltiges; der Begriff (z. B. der Pflanze) bleibe dagegen unveränderlich derſelbe, ſey allen einzelnen Pflanzen angemeſſen, gegen ihre Verſchiedenheit indifferent. Die Anſchauung ſey alſo das Beſondre, der Begriff das Allgemeine, jene als beſtimmt und beſondert das Endliche, dieſer, indem er einer unendlichen Reihe von Dingen angemeſſen ſey, das Unendliche. Die Idee ſey dann eben nichts andres als dieſe Einheit des Begriffs und der Anſchauung, des Einen und Mannichfaltigen, des Unendlichen und Endlichen, und die Idee aller Ideen keine andre, als welche ſchlechthin die Ungetrenntheit des Verſchiedenen vom Einen, des Anſchauens vom Denken ꝛc., ausgedrückt enthalte, — d. h. das Abſolute ſey dem Weſen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Seyn, und nur in Beziehung auf die Dinge ſey es nothwendig das Eine und das Andre mit gleicher Unendlichkeit, indem in Anſehung ſeiner Alles, was iſt, als real zugleich auch ideal ſey, und umgekehrt (S. 38 f. 45 f. 52. 57.).

Man ſieht, der Nerv dieſer Deduction beſteht in dem Satze, daß alles wahrhaft Entgegengeſetzte eine Einheit, in der es geſetzt ſey, fordere und vorausſetze, und daß mithin dasjenige, welches noch in einem Gegenſatze ſtehe, weder das Erſte ſeyn könne noch das Unbedingte, indem es ja durch ſeinen Gegenſatz bedingt und beſchränkt ſey, — daß alſo nur die abſolute Einheit das Erſte, Urſprüngliche, Abſolute, ſomit nur ſie Ausgangspunkt und Princip der Philoſophie ſeyn könne. Dieſer Satz iſt das Schiboleth der Philoſophie des Abſoluten, die zugleich ſelbſt abſolut ſeyn will, geworden; ihre Anhänger ſetzen ihn voraus, als ſey er ſchlechthin unantaſtbar, abſolut gewiß, ſchlechthin denknothwendig. Sie ſind ihrer Sache ſo ſicher, daß ſie ſich gar nicht die Mühe nehmen, zu zeigen, warum überhaupt ein Erſtes, Eines, Unbedingtes gedacht werden müſſe, und warum, wenn es zu denken ſey, es nicht blos, wie Kant wollte, regulatives Princip des menſchlichen Denkens und Erkennens, nicht bloße Idee, ſondern zugleich abſolut real ſeyn ſolle. Sie bedenken aber auch nicht einmal, daß der durch jenen ſchlechthin denknothwendigen Satz gewonnene Begriff des Abſoluten gerade das Denken ſelbſt aufhebt. Ein Begriff nämlich, der

dem Denken verbietet, ſich in ſich (als Denken und Gedachtes) zu unterſcheiden, der über dieſen Urgegenſatz, durch den das Denken allein Denken iſt, hinauswill, verbietet in der That das Denken ſelbſt. Die bloße, reine Einheit, die am Gegenſatze ſelbſt keinen Gegenſatz haben, in der ſchlechthin nichts unterſcheidbar ſeyn ſoll, iſt das ſchlechthin Leere, Unbeſtimmte und Unbeſtimmbare, das reine Nichts, welches ſchlechthin undenkbar iſt, weil Nichts Denken kein Denken iſt. Freilich ſoll ſie zugleich die Einheit aller Gegenſätze ſeyn, und inſofern, wird man ſagen, ſey ſie nicht leere, abſtrakte, ſondern abſolut erfüllte, concrete Einheit. Allein die Einheit, in welcher die Gegenſätze Eins ſind, iſt doch nicht daſſelbe mit dem bloßen Inbegriffe aller Gegenſätze, ſie iſt vielmehr nothwendig ein Andres als die Gegenſätze, was S. auch anerkennt, indem er ſagt, das Abſolute ſey weder das Denken noch das Seyn ꝛc. Sind aber alle Gegenſätze in ihr Eins, ſo iſt ſie mit denſelben nicht erfüllt: denn die Gegenſätze, die Eins ſind, ſind nicht mehr Gegenſätze; und ſofern ſie weder das Eine, noch das Andre der Entgegengeſetzten iſt, iſt ſie die bloße Negation derſelben, das Nichts der Gegenſätzlichkeit, das entweder das, was es negirt, zu ſeiner Vorausſetzung hat, oder abſtrakt gefaßt, ohne dieſe Vorausſetzung, das reine, leere, undenkbare Nichts iſt. Außerdem wäre das Abſolute als die Einheit der Einheit und des Gegenſatzes nicht blos mit der Einheit, ſondern auch mit dem Gegenſatze Eins. Allein iſt es mit dem Gegenſatze der Einheit Eins, ſo iſt es damit Einheit zugleich und Nicht-Einheit; und wäre mithin nicht mit dem Namen der Einheit zu bezeichnen, ſondern als Einheit zugleich und Nicht-Einheit, wäre es vielmehr der Gegenſatz beider. Soll es aber etwa, wie es weder Denken noch Seyn iſt, eben ſo weder Einheit noch Gegenſatz, ſondern ein Andres als Beide ſeyn, ſo kann es unmöglich als Einheit der Einheit und des Gegenſatzes bezeichnet werden: es kann nicht den Namen desjenigen führen, das es nicht ſeyn ſoll. Vielmehr wenn es weder Einheit noch Gegenſatz, weder Denken noch Seyn, weder ideal noch real iſt, ſo iſt es offenbar (wie es auch Schleiermacher ſpäter faßte) das Namenloſe, Unausſprechliche, Unbegreifliche, Undenkbare: denn kein Begriff iſt ohne ſeinen Gegenſatz denkbar. — Wollte man endlich ſagen: jene Einheit, in welcher die Einheit und der Gegenſatz ſelbſt Eins ſeyen, ſey allerdings ein andre als diejenige

Einheit, die den Gegenſatz ſich gegenüber habe, aber darum doch Einheit, — ſo fragt es ſich, wodurch beide Einheiten unterſchieden ſeyn ſollen, und wenn ſie es ſind, wie die Eine ohne die andre, d. h. ohne ihren Gegenſatz, gedacht werden könne. Iſt nämlich der Begriff der Einheit überhaupt nur denkbar im Gegenſatz gegen die Nicht-Einheit (Getrenntheit, Verſchiedenheit, Mannichfaltigkeit), ſo iſt auch jene erſte Einheit nur denkbar im Gegenſatz gegen die zweite: denn ſie hat ja gar keine andre eigenthümliche Beſtimmung, als nicht die zweite zu ſeyn. Außerdem müßte noch gezeigt werden, wie ſie, obwohl eine andre als die zweite, doch zugleich Eins mit der zweiten ſeyn könne. Denn als die abſolute Einheit muß ſie zugleich die Einheit ihrer ſelbſt mit ihrem Gegenſatze ſeyn: wäre ſie dies nicht, ſo bliebe ihr Gegenſatz außer ihr, und ſie wäre nicht das Abſolute. Wäre ſie aber Eins mit der zweiten Einheit, ſo müßte ſie auch darin mit ihr Eins ſeyn, daß ſie den Gegenſatz ſich gegenüber hätte: denn eben darin beſteht das Weſen der zweiten Einheit, — d. h. ſie wäre nicht jenes abſolute Eins. —

Man möge mithin den Begriff faſſen, wie man wolle: immer vernichtet er in ſeiner eignen Dialektik ſich ſelbſt. So gewiß dasjenige, welches in einem Gegenſatze gegen ein Andres außer ihm ſteht, nicht unbedingt, abſolut ſeyn kann, ſo gewiß kann ſchlechthin nichts gedacht werden, ohne es von einem Andern zu unterſcheiden: auch das Abſolute, man möge es beſtimmen wie man wolle, iſt undenkbar ohne den Gegenſatz gegen ein Nicht-Abſolutes. Will man dies (wie E. Reinhold thut) auf die beſchränkte Natur unſeres Denkens ſchieben, das allerdings nur in Gegenſätzen zu denken vermöge, welche aber das Seyn gar nichts angingen; ſo geräth man in einen alles Wiſſen zerſtörenden Dualismus, ohne das Geringſte zu gewinnen: denn was das menſchliche Denken unfähig iſt zu denken, das exiſtirt auch für den Menſchen nicht. Das Problem wäre mithin nur zu löſen, ſobald ſich zeigen ließe, daß der Gegenſatz des Abſoluten gegen das Nichtabſolute, ohne den das Abſolute ſelbſt undenkbar iſt, nicht nur das Abſolute nicht beſchränke, ſondern auch ſeinem Weſen und Begriffe nach eben als dieſer Gegenſatz ſich ſelbſt aufhebe. Ob und wie das Problem ſich löſen laſſe, iſt eine Frage, die nicht hierher gehört. Hier war nur zu zeigen, daß S. nicht einmal bis zur Erkenntniß des wahren Problems, um das ſeine Specu-

lation wie überhaupt der ganze Dialekticismus sich dreht, vorgedrungen ist.

Daß das Absolute nach seiner Begriffsbestimmung wenn nicht undenkbar, doch unaussprechlich sey oder «durch sterbliche Worte sich schwer ausdrücken lasse», daß es insbesondere ein Widerspruch sey, zu sagen: das Wesen des Absoluten sey jene absolute Einheit, seine Form das absolute Erkennen, und doch beides schlechthin dasselbe, — räumt S. im Folgenden (S. 166 f.) selber ein. Der Widerspruch soll aber nur in der Sprache liegen, die von den Abbildern hergenommen und durch den Verstand geschaffen, das Ewige, Urbildliche, Vernünftige nicht auszusprechen vermöge. Daß dies nur eine Hinterthür ist, um den Forderungen streng wissenschaftlicher Darstellung zu entschlüpfen, bedarf keines Beweises. Das Unaussprechliche ist nothwendig auch das Unbegreifliche, Undenkbare: wer es dennoch denken zu können behauptet, versichert wenigstens nur, was Keiner ihm zu glauben braucht. — Auch erkennt später S. selber an, daß die Idee des Absoluten nur im Gegensatz gegen das Nicht-Absolute gedacht werden könne. Von dem Unbedingten, sagt er, kann es nur eine unbedingte Erkenntniß geben. Jede Beschreibung der Idee des Absoluten aber kann nur im Gegensatz gegen das Nicht-Absolute geschehen, so nämlich, daß von Allem, was die Natur des letzteren ausmacht, jenem das vollkommene Gegentheil zugeschrieben wird. Ausgesprochen werden kann daher das Absolute nur in den Formen der Reflexion oder in den drei Formen der Schlüsse; nämlich entweder 1) kategorisch, als das Weder — Noch der Gegensätze, oder 2) hypothetisch: wenn ein Subjekt und Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider; oder endlich 3) disjunktiv: es ist nur Eines, aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden. — In diesen Formen sey es auch bisher von ihm ausgesprochen worden. Allein diese wie alle möglichen Formen seyen doch nur Erscheinungsweisen des Absoluten in der Reflexion. Zur Erkenntniß desselben sey noch etwas ganz Andres erforderlich, als solche unzureichende Erklärungen: das Wesen, das Selbst des Absoluten, könne nur durch Anschauung erkannt werden: denn nur das Zusammengesetzte sey durch Beschreibung erkenbar, das Einfache dagegen wolle angeschaut seyn (Philos. u. Relig. Tüb. 1804. S. 9—15.). Nicht also erklärt, nicht

begriffen, ſondern nur angeſchaut werden kann das Abſolute: nur die Anſchauung gewährt jene unbedingte Erkenntniß. Allein zunächſt müßte doch ein Grund angegeben werden, warum dieſe unbedingte Erkenntniß, ſobald ſie ſich ausdrücken will, immer nothwendig in die unwahren, ihr unangemeſſenen Formen der Reflexion verfällt. Woher denn überhaupt dieſe Reflexion und ihre Gegenſätze? Und wenn die Reflexion ſo viel Macht über die Anſchauung hat, wie kann letztere eine unbedingte Erkenntniß heißen? Die Unfähigkeit, ſich als ſolche auch kund zu geben, involvirt jedenfalls eine Beſchränkung wenigſtens nach außen, und dieſe kann wieder nur in einer inneren Beſchränktheit ihren Grund haben. Wenn der Menſch nicht im Stande iſt, das Einfache auszudrücken, wenn wir nicht ſagen können, was Blau oder Gelb ſey, ſo liegt der Grund davon theils darin, daß wir dieſe Anſchauungen nicht ſelbſt ſchöpferiſch produciren, theils darin, daß wir gar nicht Blau oder Gelb als ſolches, an und für ſich, ſondern nur Blau im Gegenſatze oder Unterſchiede gegen Gelb, und Gelb nur im Gegenſatze gegen Blau anſchauen. Darum können wir nur ſagen: Blau iſt eine dunklere Farbe als Gelb oder dergl. Auch die Anſchauung iſt mithin an den Gegenſatz gebunden; in der abſoluten Einerleiheit (Indifferenz) wäre ſchlechthin nichts anzuſchauen. Endlich aber iſt ja das Abſolute nicht ein Einfaches, wie Blau oder Gelb, ſondern es ſoll ja die abſolute Einheit aller Gegenſätze ſeyn. Seine Identität würde unvermeidlich zur leeren, abſtrakten, undenkbaren und unanſchaubaren Einerleiheit, wenn nicht fortwährend die Gegenſätze als Eins in ihr mitangeſchaut werden. Dieſe Anſchauung läßt ſich aber nur vollziehen, ſofern ſie die Einheit als ſich unterſcheidend in die Gegenſätze, dieſen Unterſchied aber nicht als einen fixirten, ſondern als flüſſigen, in die Einheit zurückgehenden, vor ſich hat, und dieſe abſolute Bewegung, dieſe Selbſtthätigkeit des Sich- in ſich-Unterſcheidens und Sich- mit ſich-Zuſammenſchließens, ſelbſt mitmacht. Allein wie das Abſolute dieſe Selbſtthätigkeit ſeyn könne, hat S. nicht dargethan, und kann es nicht darthun wollen. Denn danach wäre das Abſolute abſolute Bewegung in ſich, dieſe aber hätte die Ruhe zu ihrem Gegenſatze, und mithin wäre das Abſolute nicht abſolut! — Er behauptet freilich, daß es eben ſo ſehr abſolute Thätigkeit als abſolute Ruhe ſey, aber wiederum nur da-

rum, weil es die absolute Einheit aller Gegensätze, — also auch zugleich weder Ruhe noch Thätigkeit sey, mithin wiederum nur unter Berufung auf die unaussprechliche Anschauung! —

Den letzten Versuch, seine absolute Identität zu retten, macht S. in der Abhandlung: «Ueber das Verhältniß des Idealen und Realen ꝛc.» (Hamb. 1806.). Hier beginnt er mit der Behauptung: Wir erkennen in den Dingen die reine Wesentlichkeit (das Unendliche) selbst, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets in einem wundersamen Vereine mit dem, das nicht von sich selbst seyn kann, und nur beleuchtet ist von dem Seyn, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form. Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzukommen ebensowenig als dieses zu jenem. Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit vereinigt seyn. Diese nennen wir das absolute Band oder die copula. Dies Band ist in dem Unendlichen selbst erst das wahrhafte und reale Unendliche. Denn letzteres wäre nicht unbedingt, stünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen; und die Vernunft könnte nicht das wahrhaft Unbedingte erkennen, wenn sie das Unendliche nur im Gegensatz gegen das Endliche begriffe. Das Band und das Verbundene sind nothwendig ewig beisammen: wird überhaupt das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche im Endlichen, d. h. wenn es nicht zugleich das Verbundene setzte. Das Band drückt in dem Verbundenen sein eignes, in der Identität bestehendes Wesen aus, und das Verbundene kann daher insofern als sein Ausdruck betrachtet werden. Wir können daher das Band im Wesentlichen bezeichnen als die unendliche Liebe seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist), als unendliche Lust sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden zu denken ist, sondern als eben dieses absolute Sich-selber-Wollen selbst. Zugleich ist aber das Absolute nicht blos ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sichselbstwollens ist die Welt, die, wenn wir von den unwesentlichen Eigenschaften ab-, und nur auf das Positive in

ihr ſehen, von dem Abſoluten ſelbſt nicht verſchieden iſt (a. O. S. 5—9.). *)

Hier, wie Jeder ſieht, wird zunächſt wieder vorausgeſetzt, was gerade zu deduciren war. Daß wir in den Dingen die reine Weſentlichkeit erkennen, und daß dieſe das Unendliche, Unbedingte ſey, iſt eine bloße Verſicherung. Wie in den Dingen das Unendliche, Unbedingte erkannt, alſo objektiv (— ſey es durch innere, intellektuelle, oder äußere Anſchauung) wahrgenommen werden könne, da es doch im Begriffe des Dinges liegt, bedingt zu ſeyn und auch die Dinge ſelbſt als durch und durch endlich und bedingt ſich darſtellen, iſt jedenfalls nicht ſo leicht einzuſehen. — Doch es ſey das Unendliche das Weſen in den Dingen, es ſey das Endliche die Form, es ſey ein urſprüngliches, nothwendiges

*) Aehnlich iſt die Deduction in der gleichzeitig erſchienenen «Darlegung des wahren Verhältniſſes der N. Ph. zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre.» Tüb. 1806. S. 54 ff. Nur wird hier vom Begriffe der Selbſtoffenbarung ausgegangen, um zu dem des abſoluten Bandes zu kommen. Die Philoſophie, heißt es, iſt die Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es vom Göttlichen entweder keine oder nur eine ſolche geben kann. Gott oder dem Abſoluten iſt das Seyn weſentlich, oder vielmehr Gott iſt weſentlich das Seyn ſelbſt und es iſt kein Seyn als Gott (S. 13 f.). Das wahre Seyn eben iſt nothwendig ſeine eigne Bekräftigung: wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung, ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt. Bejahung des Seyns aber iſt Erkenntniß des Seyns und umgekehrt, und Selbſterkenntniß wiederum iſt Selbſtoffenbarung. Was ſich ſelbſt offenbart, kann aber nicht bloß es ſelbſt, kein reines Eins ſeyn; denn ſonſt hätte es nichts, darin es ſich offenbar würde. Als ſich offenbarend muß es vielmehr in ihm ſelbſt zugleich ein Andres und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, mithin das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern ſeyn ꝛc. (S. 50—53.). Dieſe Behauptungen ſind indeß wiederum bloße nackte Verſicherungen, die ohne allen Beweis hingeſtellt werden. Warum das abſolute Seyn nothwendig ſich ſelbſt bejahen müſſe, — was ohne eine Verneinung nicht einmal denkbar iſt, — warum dieſe Selbſtbejahung = Selbſterkenntniß, und dieſe wiederum Selbſtoffenbarung ſeyn ſoll, und warum das Sich ſelbſtoffenbare zugleich ein Andres als es ſelbſt haben müſſe, darin es ſich offenbar werde, iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen. — Wir haben auch dieſe Deduction nur erwähnt, weil S. hier, indem er das Abſolute für das Seyn erklärt, das ſchlechthin aus und von ſich ſelbſt iſt, zu dem Cauſalitätsbegriffe zurückkehrt, den er früher ſchlechthin verwarf oder nur für die Welt der Erſcheinung gelten laſſen wollte. Inſofern bildet die «Darlegung» den Uebergang zu der Abhandlung von der Freiheit, wo dieſer Begriff in den Vordergrund tritt.

Band beider. Was hat S. damit gewonnen? Offenbar nichts, wenn er nicht weiter *vorausſetzt*, das Band ſey zugleich dasjenige, welches *ſelbſtthätig* das Verbundene und damit das Unendliche und Endliche *ſetzt*. Allein dies iſt eine offenbare Verdrehung der Begriffe. Die Behauptung, von der ausgegangen wurde, war nur, daß das Unendliche und Endliche urſprünglich und nothwendig vereinigt ſeyn müſſen. Es iſt daher ſchon eine willkührliche Inſinuation, das Band als ein beſondres Drittes von ihnen zu unterſcheiden und neben ſie zu ſtellen. Es iſt eine weitere willkührliche Inſinuation, dieſe Einheit, in der ſie Eins *ſind*, als eine *thätige* Einigung oder Vermittelung beider zu faſſen. Es iſt endlich eine offenbare **contradictio in adjecto**, von dem Bande zu behaupten, daß es das Verbundene, das Unendliche im Endlichen ſelbſt erſt *ſetze*. Denn ein ſolches Band wäre offenbar eine Verbindung *vor* der Verbindung. Von einem Bande kann nur die Rede ſeyn, ſofern Unendliches und Endliches verbunden *ſind*, und dieſes *ihr Seyn* als Verbundener iſt das Band. Mithin kann auch das Band ſich nicht in dem Verbundenen ausdrücken: damit würde nur das Unendliche als Eins mit dem Endlichen ſich in ſich *ſelbſt* ausdrücken. Folglich kann auch von allen den andern ſchönen Dingen, von der unendlichen Liebe ſeiner ſelbſt, von der Luſt, ſich zu offenbaren, vom Sich-ſelber-Wollen ꝛc., nicht die Rede ſeyn.

Außerdem iſt das Band, das im Unendlichen erſt das *wahrhafte, reale* Unendliche ſeyn ſoll, ein ähnlicher Mißbegriff als jene Einheit der Einheit und des Gegenſatzes. Das Endliche iſt ohne das Unendliche nicht denkbar; das Unendliche aber wäre nicht unendlich, wenn es das Endliche als ein Andres und damit als ſeine Schranke ſich gegenüber hätte; folglich iſt das *wahrhaft* Unendliche nur die Einheit des Unendlichen und Endlichen, — das iſt die Schlußfolgerung, die hier zu Grunde liegt, und die man ſeither unzählige Male wiederholt hat, als könne ſie durch bloße Wiederholung Kraft und Gültigkeit gewinnen. Und doch enthält ſie einen offenbaren Widerſpruch. So gewiß das Endliche nicht denkbar iſt ohne das Unendliche, ſo gewiß iſt umgekehrt das Unendliche undenkbar ohne das Endliche: denn an ſich (ohne nähere, *poſitive* Begriffsbeſtimmung) iſt es die bloße *Negation* des Endlichen. Als dieſe Negation kann es dann freilich das

Endliche nicht ſich gegenüber haben: denn iſt das Unendliche geſetzt, ſo iſt eben damit das Endliche negirt. Folglich iſt aber auch mit dem ganzen Syllogismus nichts weiter geſagt, als daß das Endliche undenkbar ſey ohne ſeine Negation, d. h. daß das Endliche eben nur als endlich, als vergänglich, als ſich ſelbſt aufhebend, und ſomit im Unendlichen endend, gedacht werden könne. Dieſe ſeine Negation oder das Unendliche, welches vom Endlichen ſelbſt gefordert wird, iſt aber noch keineswegs das Unendliche, ſofern darunter ein Andres, vom Endlichen zu Unterſcheidendes verſtanden wird, ſondern eben nur das Endliche ſelbſt in ſeinem wahren, vollen Begriffe. Was das Unendliche, ſofern es nicht die bloße Negation des Endlichen ſeyn ſoll, alſo ſeinem wahren, poſitiven Begriffe nach ſey, iſt damit noch gar nicht geſagt. Dieſes wahrhafte, poſitiv Unendliche iſt auch durch den Begriff des Endlichen noch keineswegs unmittelbar gefordert: letzteres fordert vielmehr nur das negativ Unendliche als ſeine eigne Negation. Eine Einheit des Endlichen und dieſes negativ Unendlichen iſt daher entweder eine leere Tautologie oder ein ſich ſelbſt zerſtörender Widerſpruch. Denn ſoll das Unendliche nicht bloß die im Endlichen ſelbſt liegende Negation des Endlichen ſeyn, ſo kann das Endliche mit dieſem Andern, das doch zugleich es ſelbſt negirt, unmöglich Eins ſeyn; und iſt das Unendliche nur jene Negation, ſo iſt es eben nur das Endliche ſelbſt in ſeinem vollen Begriffe. Jedenfalls iſt das angeblich wahrhafte Unendliche, in welchem das Endliche und Unendliche Eins ſeyn ſollen, ein Andres als dasjenige Unendliche, welches dem Endlichen als ſein Gegenſatz gegenüberſteht. Damit aber, tritt ganz derſelbe Widerſpruch hervor, der oben in der ſ. g. Einheit der Einheit und des Gegenſatzes nachgewieſen worden. Denn es iſt damit ein doppeltes Unendliches geſetzt: das Eine, welches den Gegenſatz gegen das Endliche bildet; das andre, welches über dieſen Gegenſatz hinaus, vielmehr die Einheit der Entgegengeſetzten ſeyn ſoll. Sonach aber ſteht dieſes Zweite ſelbſt im Gegenſatze gegen das Erſte; und doch muß es zugleich Eins und daſſelbe ſeyn mit jenem; denn ſonſt hätte es an dem erſten ſeinen Gegenſatz, und wäre alſo nicht wahrhaft unendlich. Iſt es aber Eins und daſſelbe mit dem erſten, ſo muß es auch darin mit ihm Eins ſeyn, daß es wiederum an dem Endlichen ſeinen Gegenſatz hat! Die geforderte Einheit ſchlägt mithin immer wieder in

den Gegenſatz um: der Begriff löſt ſich ebenfalls in ſeiner eignen Dialektik ſelbſt auf.

Wir haben es für nöthig gehalten, den Begriff der abſoluten Identität durch alle Wendungen, durch die ihn S. philoſophiſch zu rechtfertigen und in die Philoſophie als alleingültiges Princip einzuführen verſucht hat, Schritt vor Schritt zu verfolgen, weil im Allgemeinen auch die gegenwärtige Speculation noch immer dieſen unhaltbaren Begriff, bewußt oder unbewußt, ihrer Idee des Abſoluten unterſchiebt. Bei dem Nachweiſe, daß S. eben ſo wenig im Stande geweſen ſey, von dieſem Begriffe aus eine vollſtändige Weltanſchauung zu entwickeln und damit das Princip auch als Princip zu bethätigen, können wir uns kürzer faſſen. In der That leuchtet auf den erſten Blick von ſelbſt ein, daß von der reinen Indifferenz aus ſchlechthin nicht weiter zu kommen iſt. Die abſolute Identität aller Gegenſätze iſt bereits Alles in Allem und doch zugleich die Negation von Allem. Wird eine ſolche Identität als das Erſte, Urſprüngliche, alleinige Seyn zu Grunde gelegt, ſo iſt die erſcheinende Welt, die nur in Gegenſätzen ſich bewegt und ſelbſt als ſteten Kampf der Gegenſätze mit einander und mit der Einheit ſich darſtellt, nothwendig ein abſolutes Räthſel.

S. macht daher vergebliche Verſuche, um nur zunächſt zu der gedoppelten Anſchauung zu gelangen, nach welcher dieſelbe abſolute Identität des Realen und Idealen hier im Realen (als Natur), dort im Idealen (als Geiſt — Geſchichte) erſcheinen ſoll. Er macht vergebliche Anſtrengungen, um nur überhaupt ein Mannichfaltiges, Beſondres, Einzelnes zu gewinnen. In dem erſten Verſuche dieſer Art geht er von der Erkenntniß der abſoluten Identität, die nur ihre eigne, abſolute Selbſterkenntniß ſeyn könne, aus. In der Selbſterkenntniß ſoll es unmittelbar liegen, daß die abſolute Identität ſich als Subjekt und Objekt unterſcheide. Das Subjektive in ihr iſt zugleich ganz daſſelbe, was das Objektive, dieſelbe abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven ſelbſt. Der Unterſchied beider ſoll daher nur in einer *quantitativen* Differenz beſtehen können, ſo nämlich, daß zwar auf beiden Seiten dieſelbe abſolute Identität oder das abſolute Subjekt-Objekt ſtehe, aber hier mit einem *Uebergewichte* der Subjektivität (Idealität), dort mit einem Uebergewichte der Objektivität (Realität). Gleichwohl kann, wie S. doch zugleich anerkennt, auch dieſe nur

quantitative Differenz nicht in die absolute Identität selbst fallen: denn diese ist ja absolute Indifferenz; sondern nur außerhalb derselben, und da die absolute Identität zugleich die absolute Totalität sey, außerhalb der Totalität. Was nun aber außerhalb der Totalität stehe, sagt S., sey das Einzelne. Diesem jedoch könne kein Seyn zukommen; denn nur die absolute Identität sey und sey das Seyn selbst, sondern es könne nur Erscheinung seyn; nur in der Reflexion und für die Reflexion könne es seyn, nicht aber an sich, nicht für die Idee oder die intellektuelle Anschauung. Jene quantitative Differenz oder der Gegensatz, der nur ein Gegensatz der bloßen Potenz sey, und wonach die wesentlich Eine und selbige Kraft, welche sich in der Masse der Natur ergieße, und welche sich in der geistigen Welt darstelle, dort mit dem Uebergewicht des Reellen, hier mit dem des Ideellen zu kämpfen habe, — dieser Gegensatz erscheine daher als Gegensatz nur Dem, welcher sich außer der Indifferenz befinde, von der absoluten Totalität sich abgesondert habe, und die absolute Identität nicht als das Ursprüngliche erblicke. Wie aber ist es möglich, daß von der absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde? Diese Frage, erwidert S., kann hier noch nicht beantwortet werden, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich und vom Standpunkte der Vernunft aus falsch, ja die Quelle aller Irrthümer sey (Darstellung meines Systems a. O. §. 17—29. S. 11. 13 f. 16—19.).

In den letzten Worten steigert sich der Widerspruch, der durch diese ganze Deduction geht, bis auf die äußerste Spitze. Es wird angeblich bewiesen, daß jene Absonderung von der Totalität, und damit die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven an sich unmöglich sey, und doch wird zugleich behauptet, jene Differenz des Subjectiven und Objektiven sey nothwendig und keine andre, als eine quantitative denkbar! Es wird behauptet, die Frage nach der Möglichkeit jener Absonderung lasse sich hier noch nicht beantworten, hier werde vielmehr ihre Unmöglichkeit bewiesen; und doch wird eben hier von dieser unmöglichen Absonderung nicht nur geredet, sondern auch auf sie gerade die im Folgenden versuchte Construction der Natur ausdrücklich basirt. Die Unmöglichkeit der Absonderung wird bewiesen, und doch zugleich die Beantwortung der Frage nach ihrer Möglichkeit versprochen, eine Antwort, die, wenn sie erfolgte, — sie erfolgt aber

nicht — den gegebenen Beweis der Unmöglichkeit als falsch und irrig darthun würde! — Wer sich in solche handgreifliche Widersprüche verstricken kann, muß wohl von Anfang an nur einen unklaren, widersprechenden Begriff gehabt haben. Und in der That ist sogleich die erste Behauptung, es gebe eine Erkenntniß der absoluten Identität und diese könne nur deren eigne Selbsterkenntniß seyn, ein sich selbst vernichtender Widerspruch. Denn ist die absolute Identität die reine Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, und ist Erkenntniß nur möglich kraft und unter Voraussetzung der Differenz beider, so ist Selbsterkenntniß der absoluten Identität schlechthin unmöglich. Ist also schlechthin nichts außer der absoluten Identität, so kann es auch schlechthin gar keine Erkenntniß geben. Daß es ferner ein reiner Widerspruch ist, von einer, wenigstens quantitativen Differenz des Subjektiven und Objektiven in der absoluten Identität, sofern sie Selbsterkenntniß sey, zu reden, und doch diese Differenz zugleich außerhalb der absoluten Identität zu setzen, leuchtet von selbst ein. Und daß die quantitative Differenz oder das sogenannte Uebergewicht des Einen über das Andere hier selbst ein Widerspruch ist, indem das Subjektive ja nur das erkennende, das Objective nur das erkannte Eine und selbige Absolute ist, und die Erkenntniß doch eben so wenig über ihren Inhalt, als dieser über sie hinausreichen kann, ist eben so klar.

Doch halten wir uns nicht länger mit dieser angeblichen «Darstellung» des Identitäts-Systems auf. Sie ist leicht das mißlungenste Produkt von Allem, was S. je geschrieben, eben weil er es hier gerade auf das „Beweisen" speciell abgesehen hat, was nun einmal nicht seine Sache ist.

In den späteren Schriften erscheint überdieß auch Schellings eigne Anschauung erheblich verändert. In der «Darstellung» fällt, wie wir gesehen, jene Absonderung von der Totalität und damit die Differenz von Natur und Geist, jene als die Identität des Reellen und Ideellen mit dem Uebergewicht des Reellen, dieser als dieselbe Identität mit dem Uebergewichte des Ideellen, außerhalb des Absoluten in die Erscheinung: die Natur, deren Construction dort versucht aber unvollendet geblieben, ist also Eins mit der erscheinenden Natur. In den folgenden Schriften dagegen beginnt S. die erscheinende Natur und die erscheinende Welt des Geistes von dem Ansich beider im Absolu-

ten, in welchem ſie zugleich ſchlechthin Eins ſind, während ſie dort als (relativ) entgegengeſetzt erſcheinen, zu unterſcheiden. Das Abſolute, ſagt er, iſt zwar die abſolute Identität, in der an ſich nichts unterſcheidbar, kein Gegenſatz als ſolcher iſt. Nun iſt es aber zugleich ewiger Erkenntnißact, welcher ſich ſelbſt Stoff und Form iſt, ein Produciren, in welchem es auf ewig Weiſe ſich ſelbſt in ſeiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität, zum Realen oder zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weiſe ſich ſelbſt als Form und inſofern als Objekt in das Weſen oder das Subjekt auflöſt. Weil aber eben ſein Weſen reine Identität iſt, ſo muß auch die Form dieſelbe Identität, Weſen und Form in ihm Eines und daſſelbe, nämlich die gleiche reine Abſolutheit ſeyn. Demnach ſind im abſoluten Erkenntnißacte zunächſt zwei Handlungen zu unterſcheiden: 1) die, in welcher das Abſolute ſeine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur weſentlichen Einheit beider eingebiert; und 2) die, in welcher es ſich ſelbſt in ſeiner Objektivität oder Form wieder auflöſt in das Weſen. Da es aber nicht Subjekt, nicht Objekt, ſondern das identiſche Weſen beider iſt, ſo kann es als abſoluter Erkenntnißact nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt ſeyn, es iſt vielmehr immer als Subjekt wie als Objekt nur die reine Abſolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, die hier ſtattfinden kann, iſt nicht in der Abſolutheit ſelbſt, welche dieſelbe bleibt, ſondern nur darin, daß ſie in dem Einen Akte als Weſen ungetheilt in Form, im andern als Form ungetheilt in Weſen ſich verwandelt, und ſich ſo ewig mit ſich ſelbſt in Eins bildet. Das Abſolute iſt alſo in dieſem ewigen Handeln ſchlechthin Eines, und dennoch in dieſer Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, eine Allheit der drei Einheiten, nämlich a) derjenigen, in welcher das Weſen abſolut in die Form, b) derjenigen, in welcher die Form abſolut in das Weſen geſtaltet wird, und c) derjenigen, worin dieſe beiden Abſolutheiten wieder Eine Abſolutheit ſind. In jeder dieſer Einheiten, von ihrer formalen Seite aufgefaßt, iſt ein Beſonderes (jede hat eine beſondere Form); denn in der Einen iſt das Unendliche (das Weſen) in's Endliche (in die Form), in der andern umgekehrt das Endliche in's Unendliche gebildet. Aber dieſe Beſonderheit hebt die Abſolutheit nicht auf, noch wird ſie von ihr aufgehoben, obwohl ſie in der Abſolutheit, wo die Form dem Weſen ganz gleich gebildet und ſelbſt Weſen iſt, nicht

unterſchieden wird. Dieſe Einheiten ſind daher daſſelbe, was Andre unter den Ideen oder Monaden verſtanden haben, Syntheſen der abſoluten Identität des Allgemeinen und Beſondern oder des Weſens und der Form mit der beſondern Form. Die erſte derſelben, nämlich die Einbildung des Weſens in die Form, des Unendlichen in's Endliche, der Einheit in die Vielheit, iſt die ewige Natur, die Natur an ſich, die natura naturans, von der die Abbildungen in der erſcheinenden Natur (der natura naturata) ſind. Die zweite dagegen oder die Einbildung der abſoluten Form in das Weſen, — worin die Form ſich als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität darſtellt, — iſt das, was wir als Gott denken, und wovon die Abbilder in der ideellen Welt ſind. Die dritte endlich wird als ſolche da unterſchieden, wo in den beiden erſten die beſondere Einheit einer jeden, indem ſie für ſich abſolut wird, ſich zugleich in die andre auflöſt und verwandelt. Denn im Abſoluten ſtehen beide Einheiten, Natur und Gott, in gleicher ewiger Durchdringung; die ewige Natur iſt eben nur der in das Objektive geborne Geiſt, das in die Form eingeführte Weſen Gottes ſelbſt. Und da ſonach jede derſelben unmittelbar als Einheit das ganze Abſolute iſt, ſo iſt nothwendig, daß in jeder wieder alle drei Potenzen (des Endlichen, Unendlichen und Ewigen) enthalten ſind, nur in der Einen unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten der Endlichkeit, in der andern unter dem der Unendlichkeit. In der Natur oder der reellen Welt werden alſo wiederum die drei Potenzen zu betrachten ſeyn: 1) Einbildung des Allgemeinen in's Beſondere (Materie — Schwere), 2) Aufnahme des Beſonderen in's Allgemeine (Bewegung — Licht), und 3) abſolute Gleichſetzung dieſer beiden Einheiten (Organismus — Leben). Eben ſo in der ideellen Welt. In beiden aber werden die Potenzen ſich gegenſeitig entſprechen; denn an ſich ſind ſie daſſelbe und drücken daſſelbe aus (D. allgem. Idee der Phil. A. D. S. 73—79. Neue Ztſ. f. ſpec. Phyſ. I. 2. S. 38—43 f. 53 f. Vgl. Phil. u. Relig. S. 28 ff.)

Hier alſo tritt das erſcheinende, abbildliche Univerſum mit ſeinen beiden Seiten (Natur und Weltgeſchichte) in entſchiedenen Gegenſatz gegen das urbildliche Univerſum oder gegen das Abſolute, ſofern es ſich in der angegebenen Art zur Totalität jener drei Einheiten und damit zu einem Univerſum ausbreitet. Es wird ausdrücklich erklärt, daß die erſcheinende Welt

überall erſt nach den Geſetzen des Reflexes entſtehe, erſt mit dem Bewußtſeyn und für das Bewußtſeyn geſetzt ſey, und daß jenes Getrennthalten der erſcheinenden Welt von der ſchlechthin reinen abſoluten durchaus weſentlich ſey zur Erkenntniß der abſoluten Philoſophie, die ganz und durchaus nur im Abſoluten, und nur darum wahrer Idealismus ſey, weil ſie eben beweiſe, daß außerhalb des Bewußtſeyns und abgeſehen von ihm jene Trennung gar nicht exiſtire. (Neue Zeitſ. u. ſ. w. I, 1. S. 69 f. 73 Krit. Journ. d. Phil., herausg. v. S. u. Hegel I, 1. S. 12 f. Vgl. Bruno S. 79 f.) Die abſolute Identitätsphiloſophie ſchlägt ſonach plötzlich in einen ſchroffen Dualismus um. Denn welcher Uebergang und welcher Parallelismus auch zwiſchen beiden Welten gefunden werden möge, — immer bleibt die reale Welt von der erſcheinenden, wie Reales von Nicht-Realem, ſchlechthin geſchieden.

Zunächſt indeß iſt die angebliche Ausbreitung der abſoluten Identität zur Totalität jener drei Einheiten, — womit ein Uebergang zur erſcheinenden Welt und eine Beziehung zwiſchen Abbild und Urbild allererſt möglich wird, — gar nicht dargethan. Abgeſehen davon, daß es, wie ſchon gezeigt, von der abſoluten Identität weder eine Selbſterkenntniß noch überhaupt eine Erkenntniß geben kann, — iſt es eine willkührliche Verſicherung, daß der Akt der abſoluten Selbſterkenntniß ein Produciren, und näher ein Einbilden des Weſens in die Form und der Form in das Weſen ſey. Die abſolute Identität kann nicht produciren: denn damit wäre ſie abſolute Thätigkeit, abſolute Bewegung, mit Ausſchließung der Ruhe und des ruhigen Seyns, würde alſo in den Gegenſatz fallen, während ſie doch gerade die Indifferenz dieſer Gegenſätze ſeyn ſoll. Ihre Selbſterkenntniß kann alſo nur Reflexion in ſich, ein Sichbeſpiegeln ſeyn; und ſelbſt dieß iſt undenkbar, da es ein Sch-in ſich-Unterſcheiden, d. h. die Aufhebung der abſoluten Indifferenz vorausſetzt. Noch weniger kann von einem Einbilden des Weſens in die Form, und umgekehrt, die Rede ſeyn. Denn zunächſt ſind, wie ebenfalls bereits bemerkt, Weſen und Form, ſobald ſie ſchlechthin daſſelbe, dieſelbe abſolute Identität ohne allen Unterſchied, ſeyn ſollen, bloße leere Namen, willkührlich unterſchiedene Zeichen derſelben Sache. Giebt es keinen Unterſchied zwiſchen Weſen und Form, ſo giebt es auch überhaupt kein Weſen und keine Form. Demnächſt liegt eine

ſolche Einbildung weder im Begriffe des Erkennens noch des Producirens. Und welch' monſtröſer Gedanke oder vielmehr Ungedanke iſt es, daß daſſelbe in daſſelbe, das, was Jedes ſchon ſelbſt iſt, in das Andre eingebildet oder gar verwandelt werde! Dieſen Ungedanken verdeckt S. nur dadurch, daß er das Weſen als das Subjektive, Ideelle, Unendliche, der Form als dem Objektiven, Reellen, Endlichen entgegenſetzt, d. h. daß er ſeiner eignen Beſtimmung: Weſen und Form ſey Eines und daſſelbe, dieſelbe Identität des Subjektiven und Objektiven in's Geſicht ſchlägt und ohne weiteres das Gegentheil behauptet. Aber auch ſo entſtehen noch nicht zwei verſchiedene Einbildungen: es iſt nicht einzuſehen, warum es nicht genügt, daß das Weſen in die Form ſich verwandle, oder das Unendliche mit dem Endlichen in Eins gebildet werde, da die umgekehrte Einbildung doch nur dieſelbe Einheit des Endlichen und Unendlichen ergiebt. Jedenfalls iſt mit dieſen Einbildungen die abſolute Identität ſelbſt verwandelt in eine Verwandlung der Gegenſätze in einander, die keine Identität mehr iſt, ſondern die Gegenſätze als ſolche gelten läßt. Denn wären ſie urſprünglich Eins, ſo könnte ſich ja unmöglich das Unendliche in das Endliche einbilden oder verwandeln.

Man ſieht, S. achtet gar nicht mehr auf den logiſchen Zuſammenhang ſeiner Behauptungen. Er läßt allgemach das Deduciren, zuletzt auch den Schein deſſelben fallen, und begnügt ſich, ſeine Ideen oder Anſchauungen apodictiſch hinzuſtellen. Dieß war inſofern ganz natürlich, als die Form der Fichteſchen Dialektik unfähig war, das Problem des Dialekticismus, die Vermittelung der Gegenſätze, wahrhaft zu löſen, S. aber zu ſehr in den Inhalt des Problems ſich vertiefte, um der Form, für die er ohnehin keinen Sinn und kein Talent beſaß, die gehörige Aufmerkſamkeit zu ſchenken *). So trat er hinſichtlich der Form zuletzt ganz aus

*) Was er von der abſoluten Methode ſagt, daß ſie Theſis, Antitheſis und Syntheſis zwar als ihre Momente in ſich trage, die Syntheſis aber nicht das dritte, ſondern das ſchlechthin Erſte, die abſolute Einheit ſey, von welcher Theſis und Antitheſis nur die verſchiedenen Formen ſeyen (Neue Ztſch. ꝛc. I, 2. S. 14 f.), iſt offenbar nur der obigen Unterſcheidung der abſoluten Identität in die drei beſondern Einheiten angepaßt, an ſich eben ſo unmöglich und widerſprechend als dieſe Unterſcheidung ſelbſt. Denn

dem Dialekticismus heraus, in die Weiſe des (zum Myſticismus neigenden) Dogmatismus hinüber, während der Inhalt ſeiner Weltanſchauung ſtets auf die Zuſammenfaſſung der Gegenſätze in der Identität des Abſoluten gerichtet, und inſofern durchaus dialektiſch blieb.

Wir brauchen daher wohl kaum noch beſonders darzuthun, daß auch die Art, wie S. im Bruno und andern Schriften dieſer Periode die Möglichkeit der Entſtehung des Bewußtſeyns und damit der erſcheinenden Welt begreiflich zu machen ſucht, wiederum auf bloßen Verſicherungen beruht. In der abſoluten Identität nämlich ſoll zwar die abſolute Unendlichkeit und das zeitlos gegenwärtige, unendliche Endliche nur Ein Ding, der Sache nach völlig Eins, zugleich aber dem Begriffe nach ewig verſchieden ſeyn wie Denken und Seyn, ideal und real. Und weil demnach das Endliche, obwohl reeller Weiſe dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhöre endlich zu ſeyn, ſo ſey in jener Einheit auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr ſelbſt ungetrennt von der Indifferenz, und daher in Anſehung ihrer ſelbſt nicht unterſcheidbar, — jedoch ſo enthalten, daß für ſich ſelbſt Jedes aus ihr ſich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterſchiedenes Daſeyn übergehen könne. Die Eine Formel für die Erkenntniß aller Dinge ſey daher, daß jedes Ding mit dem relativen Gegenſatze des Endlichen und Unendlichen ſich abſondere von der Abſolutheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, das Gepräge und gleichſam ein Abbild des Abſoluten an ſich trage (Bruno S. 81 f. 85. Neue Zſ. ꝛc. I, 1. S. 68 f. 71 f. Vgl. Idee d. Phil. A. O. S. 76.).

Es leuchtet von ſelbſt ein, daß dieſe ideelle Entgegenſetzung des Endlichen und Unendlichen bei reeller Identität beider nicht nur eine bloße, den eignen Prämiſſen widerſprechende Verſicherung, ſondern auch in ſich ſelbſt ein reiner Widerſpruch iſt. Denn ſie fordert, daß ich Etwas als reell unendlich denken ſoll,

---

iſt die Syntheſis das Erſte, Urſprüngliche, Ewige, ſo iſt ſie keine Syntheſis, keine Zuſammenfügung oder In-Einsbildung Entgegengeſetzter, ſondern unmittelbare Einheit. Von Entgegenſetzung, von Theſis und Antitheſis kann gar nicht die Rede ſeyn: denn dieſer Gegenſatz iſt ja in der urſprünglichen Syntheſis urſprünglich und von Anfang an negirt. Es bleibt in alle Ewigkeit bei der unmittelbaren Syntheſis, die als ſolche keine iſt.

das seinem Begriffe nach nicht unendlich, und mithin als unendlich vielmehr undenkbar ist. Als wenn der Begriff nicht eben der Begriff der Sache wäre, und als ob sich die Sache anders als in ihrem Begriffe denken ließe! — Dagegen wird S. einwenden: seine Meinung sey, daß Endliches und Unendliches in der absoluten Identität, sofern sie das absolute Seyn sey, schlechthin Eins, sofern sie dagegen zugleich absoluter Erkenntnißakt sey, also ideell, einander entgegengesetzt seyen. Allein er vergißt, daß er selbst das Seyn und das Erkennen des Absoluten für schlechthin Eins und dasselbe erklärt hat; er vergißt, daß jene Erkenntniß ja die Selbsterkenntniß des Absoluten ist, und daß es also in ihr auch nur als das, was es ist, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, sowie als die Einheit des Reellen und Ideellen, mithin unmöglich das Endliche und Unendliche in ihr als ideell entgegengesetzt erkannt werden kann. Er vergißt, daß mit der Entgegensetzung des Seyns und der Erkenntniß des Absoluten dieses selbst aufhört, absolute Identität zu seyn, und vielmehr zum absoluten Gegensatze wird. Außerdem ist es ja unmöglich, daß aus der von der Indifferenz ungetrennten und ununterscheidbaren Differenz ein andres, als ein von der Indifferenz ebenfalls ungetrenntes und ununterschiedenes Leben, also unmöglich, daß daraus ein eignes, unterschiedenes Daseyn gewonnen werde. Und endlich müssen doch die Dinge, um sich ein eignes Leben nehmen zu können, vorerst selbst Dinge, also schon unterschieden seyn, was sie doch in der absoluten Indifferenz nicht seyn können! —

Diese Unmöglichkeiten scheint S. später selbst eingesehen zu haben. Wenigstens findet sich in einer der folgenden Schriften die ausdrückliche Erklärung: Vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen vom Absoluten, durch einen Sprung denkbar. Denn in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch diese produciren wieder nur Ideen, und keine positive von ihnen ausgehende Wirkung macht eine Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Die Philosophie hat daher zu den erscheinenden Dingen nur ein negatives Verhältniß, sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als daß sie nicht sind. Sind sie aber nicht real, so kann ihr Grund auch nicht in einer Mittheilung von Realität an sie Seitens des Absoluten liegen, sondern nur in einer

Entfernung, einem Abfall von dem Abſoluten (Philoſ. u. Relig. S. 34 f.). Gleichwohl ſoll aber dann doch der Grund der Möglichkeit dieſes Abfalls wieder im Abſoluten ſelbſt, und näher in der abſoluten Form liegen. Die reine Abſolutheit oder das einfache, in der intellektuellen Anſchauung erkannte Weſen wird nämlich hier für rein ideal erklärt, da ihm kein andres Seyn zukommen könne als das durch ſeinen Begriff. Gleich ewig mit dieſem ſchlechthin Idealen ſoll aber die ewige Form ſeyn, und dieſe darin beſtehen, daß das ſchlechthin Ideale unmittelbar als ſolches, ohne alſo aus ſeiner Identität herauszugehen, auch ein Reales ſey. Demnach ſey zu unterſcheiden, 1) das ſchlechthin Ideale, das ewig über aller Realität ſchwebt, und nie aus ſeiner Ewigkeit heraustrete, Gott; 2) das ſchlechthin Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem ſeyn könne, ohne ein andres Abſolutes, nur in andrer Geſtalt zu ſeyn; und 3) das Vermittelnde beider, die Abſolutheit oder die Form. Letztere, die inſofern ein Selbſterkennen Gottes ſey, als kraft ihrer das Ideale im Realen als in einem ſelbſtändigen Gegenbilde objektiv werde, ſoll aber gleichermaßen als ein Selbſtändiges und ſelbſt Abſolutes betrachtet werden müſſen (Ebd. S. 21—24.).

Somit hätten wir denn drei Abſoluta, das Ideale, Reale und die Form, jedes ein Andres als das andre, jedes gleich ſelbſtändig, — d. h. wir befinden uns auf dem beſten Wege zur Trinität. Schade nur, daß S. ſo bald vergißt, was er ſelbſt geſagt hat. Nach ſeiner eignen Erklärung ſollte ja die Form der Abſolutheit darin beſtehen, daß das Ideale unmittelbar und ohne aus ſeiner Identität herauszugehen, zugleich real ſey. Wie kann nun behauptet werden, daß das Ideale ewig über aller Realität ſchwebe? und daß das Reale ein ſelbſtändiges, andres Abſolutes ſey? und daß die Form, die ja in der unmittelbaren einfachen Einheit (Dieſelbigkeit) des Idealen und Realen beſtehen ſollte, ein Selbſterkennen des Idealen und doch zugleich ſelbſt wiederum ein ſelbſtändiges, drittes Abſolutes ſey? — Die Widerſprüche, die in dieſen wiederum ganz nackt hingeſtellten Behauptungen liegen, ſind ſo ſchroff und gewaltſam, daß Alles, was von dieſer Art bereits vorgekommen, ſanft und milde dagegen erſcheint. Doch ſelbſt mit Hülfe ſolcher Widerſprüche vermag S. ſein Ziel nicht zu erreichen. Er behauptet freilich: das Gegenbild des Abſoluten (das Reale) wäre nicht wahrhaft in ſich ſelbſt und

ſelbſt abſolut, könnte es nicht auch ſich ſelbſt in ſeiner Selbſtheit ergreifen, um als das andre Abſolute wahrhaft zu ſeyn. Aber es könne nicht als das andre Abſolute ſeyn, ohne ſich eben dadurch von dem wahren Abſoluten zu trennen oder vom ihm abzufallen. Wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut ſey es nur in der Selbſtobjektivirung des Abſoluten, d. h. ſofern es zugleich in dieſem ſey; dieſes ſein Verhältniß zum Abſoluten ſey das der Nothwendigkeit: es ſey abſolut frei nur in der abſoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in ſeiner eignen Qualität als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit ſey, höre es auf, frei zu ſeyn, und verwickele ſich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener abſoluten, alſo rein endlich ſey. Darin alſo, daß mit der Einbildung des abſolut Idealen in das Reale (— wo dieſe Einbildung herkommt, da doch in der ewigen Form beide Eins und daſſelbe ſeyn ſollen, wird nicht geſagt! —) die urſprüngliche Selbſtändigkeit und Freiheit des Realen geſetzt ſey, liege der Grund jener Möglichkeit des Abfalls. Der Grund ſeiner Wirklichkeit dagegen liege einzig im Abgefallenen ſelbſt, welches daher auch nur durch und für ſich ſelbſt das Nichts der ſinnlichen Dinge producire, und ſich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit ausdrücke (S. 37—41. Vgl. Darſtell. des wahren Verhältn. d. N. P. zur verbeſſ. Fichteſchen Lehre. S. 95 f. 117 f.). Aus dem Principe der Ichheit als dem Principe der nicht ſeyenden, ſondern eben nur erſcheinenden Sinnenwelt leitet dann S. die Zeit, den Raum, die Materie ꝛc. ab (S. 45 ff.). —

Hiermit iſt der ſchroffſte Dualismus ausdrücklich proklamirt. Das Ich, getrennt, abgefallen vom Abſoluten, iſt der Träger der erſcheinenden Welt, «producirt das Nichts der ſinnlichen Dinge, Bilder ſeiner eignen Nichtigkeit»: das Abſolute und die Ichheit, Gott und Welt ſind ſchlechthin geſchieden, und haben nichts mit einander gemein als die negative Beziehung zwiſchen dem Seyn und dem Nichts. Das Ich ſoll freilich zugleich das Moment der Rückkehr zum Abſoluten in ſich tragen. Aber es ſoll eben nur. In Wahrheit leuchtet von ſelbſt ein, daß, wenn nur durch einen Sprung vom Abſoluten zur Sinnenwelt zu gelangen iſt, auch nur durch einen Sprung von dieſer zu jenem zurückzukommen iſt. Den wirklichen Sprung muß dann freilich Jeder ſelbſt dem abſoluten Philoſophen nachthun. Daß er aber überhaupt ſpringen

könne, davon weiſt ihm S. den Grund im Abſoluten ſelbſt nach. Allein geſetzt auch, es ſey in irgend einem Sinne ein andres ſelbſtändiges Abſolutes denkbar, wie kann dieſes Abſolute vom Abſoluten abfallen? Entweder es iſt abſolut frei und ſelbſtändig, ſo iſt es auch nicht an die Einheit mit irgend einem Andern gebunden, und von einem Abfalle kann nicht die Rede ſeyn. Oder es iſt nur in dieſer Einheit frei und ſelbſtändig, ſo kann ſeine Freiheit unmöglich darin beſtehen, aus dieſer Einheit herauszutreten: denn ſie beſteht ja eben nur in ihr; von einem Abfall kann mithin wieder nicht die Rede ſeyn. Wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut ſoll das andre Abſolute nur im Abſoluten ſeyn, und doch ſoll es zugleich nicht wahrhaft abſolut ſeyn können ohne die Möglichkeit, vom Abſoluten abzufallen und damit nicht mehr abſolut zu ſeyn, — d. h. es iſt nur wahrhaft abſolut durch die Möglichkeit, auch nicht abſolut zu ſeyn und zum Nichts der Sinnenwelt zu werden! Dieſe Möglichkeit des Abſoluten, ſich ſelbſt zu vernichten, iſt aber offenbar ein unendlich härterer Widerſpruch als die dogmatiſtiſche Annahme einer Schöpfung der Welt aus Nichts. Jedenfalls müßte es bei der abſtrakten Möglichkeit verbleiben. Der wirkliche Abfall des Abſoluten von ſich ſelbſt iſt wenigſtens eine Behauptung, deren abſolute Undenkbarkeit wohl nicht erſt dargethan zu werden braucht. —

Doch die Schrift: Religion und Philoſophie mit ihrem Abfall vom Abſoluten und damit vom Identitätsprincipe, und die Abhandlung über das wahre Verhältniß der N. P. zur verbeſſerten Fichteſchen Lehre (1806) mit ihrem Aus- und Von ſich ſelbſt-Seyn des Abſoluten, womit ebenfalls das Identitätsprincip durchbrochen iſt, bilden gleichſam nur den noch unreifen Keim zu einer dritten Geſtalt der Schellingſchen Speculation, in welcher zwar jene Ideen nicht erwieſen, aber doch in einer höheren, gebildeteren Form auftreten. Wenden wir uns daher unmittelbar zu dieſer dritten Periode.

§. 52. Den Mittelpunkt derſelben bildet die Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit (Philoſ. Schriften. Landsh. 1809. S. 399 ff.). Hier iſt das Abſolute nicht mehr das abſolute Seyn als reine Indifferenz; ſondern das allein wahre Seyn, das Urſeyn, auf welches allein alle Prädicate des Seyns, Grundloſigkeit, Ewigkeit, Selbſtbejahung, paſſen, iſt das

Wollen. Damit iſt unmittelbar der Gegenſatz des Wollenden und Gewollten gegeben. Und demgemäß wird dann auch in der Beſtimmung der Idee Gottes von einem Gegenſatze in Gott ausgegangen: Gott nämlich als Grund ſeiner Exiſtenz, und Gott ſelbſt, ſofern er als Gott exiſtirt. Das Abſolute iſt überhaupt nicht mehr jene reine Identität der Gegenſätze, in der das Ideale, Subjektive, Unendliche unmittelbar an ihm ſelbſt real, objektiv, endlich war, ſondern es iſt in einer Entwickelung ſeiner ſelbſt begriffen, in der es als das vollendete Abſolute, als der exiſtirende Gott, ſich durch einen Vermittelungsproceß in ſich ſelbſt ewig erzeugt und gebiert. Dieſe ewige Selbſtverwirklichung Gottes hat zwei Hauptmomente: 1) die Scheidung des abſoluten Urgrundes oder Ungrundes in zwei gleich ewige Anfänge, in das Weſen, ſofern es Grund der Exiſtenz iſt, und in das Weſen, ſofern es exiſtirt; und 2) das Sich-erſchließen des Grundes zur wirklichen Exiſtenz, oder das Sicherfaſſen Gottes als des aus ſeinem eignen Grunde exiſtent gewordenen abſoluten Willens, der mit dem abſoluten Verſtande Eins, die abſolute ſelbſtbewußte Vernunft iſt. Das Weſen des Grundes iſt die Natur in Gott, die ewige göttliche Natur als die noch ungeſchiedene Totalität der Kräfte, die noch regelloſe, blinde Vernunft oder der blinde, verſtandloſe Wille, der aber in ſich ſelbſt die Sehnſucht iſt, die Ordnung und Regelmäßigkeit, den Verſtand und die ſelbſtbewußte Vernunft, aus ſich zu gebären. Dieſe göttliche Natur iſt zugleich der Realgrund der Welt, und die Welt ſelbſt iſt zugleich mit jenem Sichlosringen Gottes aus der Natur, mit ſeinem Hervorgehen zur wirklichen Exiſtenz als Gott, geſetzt. Denn gegen den ſich losringenden Gott reagirt die ewige Natur, ſie ſtrebt ihn in ſich ſelbſt zu behalten und ſich in ſich zu verſchließen. In dieſer Reaction aber wird ſie durch Gott zu einer Scheidung der Kräfte erregt, und mit dieſer Scheidung wird die in ihr verſchloſſene innere Einheit gleichſam bloß gelegt, tritt als Einheit hervor, und ſo entſteht erſt etwas Begreifliches, ein Einzelnes, deſſen Leib aus den geſchiedenen Kräften ſich bildet, deſſen Seele aber das zugleich entſtehende Band dieſer Kräfte iſt. Die Welt iſt daher die Selbſtoffenbarung Gottes, indem ſie ewig entſteht in jenem ewigen Sichſelbſterfaſſen Gottes als Gott. Sie iſt das derivative Abſolute, indem ſie weſentlich das Abſolute ſelbſt iſt, aber zugleich nur aus jenem Sichſelbſterfaſſen Gottes folgt, nur Folge iſt, die im Abſoluten

ihren Grund hat. So aber ist sie nur in Gott, nur Moment Gottes. Erst mit dem Sündenfalle oder dem Abfalle des weltlichen Geistes von Gott kommt sie zum Fürsichseyn, das sich aber nicht zu halten vermag, sondern nothwendig sich aufhebend, in die Einigung mit Gott zurückgeht u. s. w. —

Die nächste Frage ist, wie kommt S. zu dieser wesentlich veränderten Weltanschauung, und wie begründet er sie?

S. eröffnet die angeführte Abhandlung mit einigen allgemeinen Betrachtungen, die den neuen Standpunkt mit dem früheren verknüpfen, und zugleich den Grund für das Folgende ebnen sollen. Das Princip der Identität, behauptet er, drücke keine Einheit aus, die sich im Kreise der Einerleiheit herumdrehe, nicht progressiv und daher unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit des Identitätsgesetzes sey vielmehr eine unmittelbar schöpferische. Im Verhältnisse des Subjekts zum Prädikat sey das des Grundes und der Folge unmittelbar enthalten, was schon die ältere tiefsinnige Logik erkannt habe; und das Gesetz des Grundes sey daher ein eben so ursprüngliches als das der Identität. Das Ewige müsse also unmittelbar und so, wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch seyn Wesen Grund sey, sey insofern zwar ein Abhängiges, und nach der Ansicht der Immanenz aller Dinge in Gott auch ein in ihm Begriffenes. Aber diese Abhängigkeit hebe Selbstständigkeit und Freiheit nicht auf. Denn sie bestimme nicht das Wesen, sondern sage nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge dessen, von dem es abhänge, seyn könne; sie sage nicht, was es sey oder nicht sey. Jedes organische Individuum sey als ein Gewordenes nur durch ein Andres und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es sey daher nicht ungereimt, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde oder umgekehrt. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre dies vielmehr widersprechend: es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes. Dem Begriffe Gottes sey mithin eine Folge, die nicht Zeugung d. i. Setzen eines Selbständigen wäre, völlig widersprechend, und darum umgekehrt der Begriff einer derivirten Absolutheit so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie sey (A. O. S. 406—415.).

Man sieht, S. will das Gesetz der Identität mit dem des

Grundes zu ſo unmittelbarer Einheit zuſammenknüpfen, daß das Identiſche als ſolches zugleich nothwendig ſchöpferiſcher Grund ſeyn müßte. Dies iſt von der logiſchen Seite her die Baſis und das Motiv zu der neuen Geſtaltung ſeiner Weltanſchauung. Früher war ihm der Satz A = A der alleinige Ausdruck der abſoluten Vernunftwahrheit, und daher die mit dem Weſen identiſche Form des Abſoluten ſelbſt. Jetzt wird dieſem Satze der Satz: A aus A ſchlechthin gleichgeſetzt: das erſte A als das mit ſeinem Prädicate identiſche Subjekt ſoll eben kraft dieſer Identität der Grund des zweiten A, des Prädicats, ſeyn. S. hat eingeſehen, daß er, um in ſeine abſolute Identität Leben und Bewegung zu bringen und von ihr aus das Daſeyn der erſcheinenden Welt mit ihrem Kampfe der Gegenſätze zu erklären, noch eines andren Princips als des bloßen Identitätsgeſetzes bedürfe. Denn der Begriff der Selbſterkenntniß, der ohne weiteres dem Abſoluten beigelegt wurde, um jenem Mangel abzuhelfen, genügte nicht, theils weil gar nicht abzuſehen war, wie die reine Identität ſich ſelbſt erkennen könne, theils weil das Erkennen ja bereits Leben, Bewegung, Thätigkeit vorausſetzte, theils endlich weil damit für die Erklärung der erſcheinenden Welt nichts gewonnen war, da in der Selbſterkenntniß Subjekt und Objekt wiederum unmittelbar zur Identität zuſammengehen. S. ruft daher jetzt das Geſetz des Grundes zuſammt der älteren tiefſinnigen Logik zu Hülfe. Allein es giebt keine ältere Logik, welche ohne weiteres behauptete, das Identitätsgeſetz ſey oder involvire unmittelbar zugleich das Geſetz des Grundes. Wenn die ältere Logik das Subjekt als das praecedens, das Prädicat als das consequens bezeichnete, ſo meinte ſie damit nicht, daß das Subjekt als ſolches der reale, ſchöpferiſche Grund des Prädicats ſey, ſondern nur daß dem Subjektbegriffe der Prädicatbegriff ſtets folge, weil, wenn erſterer geſetzt ſey, das Prädikat als ſein Moment zugleich mit geſetzt ſey, nicht aber umgekehrt. Daß nun gar der Satz A = A unmittelbar zugleich ausſage, die Identität ſey eine ſchöpferiſche, das erſte A der ſchöpferiſche Grund des zweiten, behauptet ſicherlich nur die Schellingſche Logik. Der Satz will bekanntlich bloß ſagen, daß jedes Ding nur im Unterſchiede oder Gegenſatze gegen Andres gedacht werden könne, und daß es eben deshalb, kraft dieſer Gegenſätzlichkeit, von allen andern unterſchieden, geſondert, als ein beſondres gefaßt werden müſſe, in dieſer Sonderung aber zu-

gleich implicite und nothwendig auf ſich ſelbſt bezogen oder in ſeiner Identität mit ſich vorgeſtellt werde. Dieſe Identität mit ſich iſt eben nur ein andrer Ausdruck für ſeine Unterſchiedenheit von allen andern; an ſich bedeuten beide Ausdrücke daſſelbe. Kurz das Identitätsgeſetz iſt ein Denkgeſetz und geht an ſich und unmittelbar die Dinge ſelbſt gar nichts an. Es drückt nur die Natur des Denkens aus, die abſolute Nothwendigkeit nämlich, daß das Denken, um zu denken, ſich in ſich als Denkendes und Gedachtes unterſcheiden (entgegenſetzen) müſſe, mithin überhaupt nur in und kraft der Unterſchiedenheit oder Gegenſätzlichkeit zu denken vermöge, und daß alſo, wie das Gedachte, — geſetzt auch, es wäre ſchlechthin Eines, — doch nur gedacht werden kann im Unterſchiede von dem Denken, deſſen Inhalt es iſt, ſo auch eine Mannichfaltigkeit von Gedachtem nur in und kraft der Unterſchiedenheit des Einen vom Andern denkbar iſt.

Die Verknüpfung des Identitätsprincips mit dem Geſetze des Grundes müſſen wir alſo für durchaus verunglückt erklären. Sie iſt wenigſtens wiederum nur eine bloße Verſicherung. Aber auch die Art, wie S. das Verhältniß des Grundes und der Folge faßt, ſcheint unhaltbar. Der Grund ſoll nicht beſtimmen, was die Folge ſey, die Folge vielmehr nur dem Werden, nicht aber dem Seyn und Weſen nach (nicht qualitativ) vom Grunde abhängig ſeyn. Allein wie kann das Werden von dem, was wird, geſchieden werden? Das Werden iſt ja nur im Werdenden; ein Werden ohne ein Werdendes, und wiederum ein Werdendes ohne alle Qualität und Weſenheit, das nicht im Werden zugleich Etwas würde, dürfte doch wohl undenkbar ſeyn. Wenn es dem Weſen nach nicht wird, ſo wird es in Wahrheit überhaupt nicht: was weſentlich unabhängig iſt, kann formell nicht abhängig ſeyn, da die Form durch das Weſen bedingt iſt oder vielmehr beide ſich gegenſeitig bedingen und beſtimmen. Wenigſtens iſt weſentliche Unabhängigkeit bei formeller Abhängigkeit, Bedingtheit des Werdens bei Unbedingtheit des Seyns, — das doch nur ein gewordenes Seyn iſt, — ein offenbarer Widerſpruch, der erſt zu löſen wäre, den aber S. ungelöſt ſtehen läßt. Das Beiſpiel des organiſchen Individuums paßt nicht. Denn der Grund der Geburt eines Thieres oder Menſchen iſt nicht bloß Ein andres Individuum, ſondern es wirken zwei unterſchiedene Individuen und außerdem die ganze irdiſche Natur, Luft, Licht, Wär-

me ꝛc. zuſammen, wenn es zum wirklichen Werden kommen ſoll. Gegen jedes einzelne Moment dieſer Totalität wirkender Kräfte kann daher das gewordene Individuum wohl ſelbſtſtändig ſeyn; ob es aber von der Totalität als ſolcher unabhängig ſey, iſt eine Frage, die wohl S. ſelbſt hinſichtlich des bloß organiſchen Individuums (abgeſehen vom Geiſte) kaum würde bejahen wollen. — Der angebliche Widerſpruch endlich, daß es überhaupt kein Abhängiges geben würde, wenn daſſelbe nicht zugleich ſelbſtſtändig wäre, beruht auf einer Verwechſelung der Begriffe von Unterſchiedenheit und Unabhängigkeit. Die Folge hört nicht auf vom Grunde unterſchieden und damit überhaupt zu ſeyn, wenn ſie auch ſchlechthin abhängig vom Grunde wäre: denn eben als das Abhängige, Beſtimmte, iſt ſie von dem Unabhängigen, Beſtimmenden, verſchieden, ein Andres als dieſes, das durch ſein bloßes Andersſeyn noch nicht ſelbſtſtändig iſt, eben weil ſein Andersſeyn gerade in ſeiner Unſelbſtſtändigkeit beſteht. Jedenfalls ließe ſich nur eine relative Selbſtſtändigkeit behaupten. — Wie alſo von einer derivirten Abſolutheit die Rede ſeyn könne, iſt aus dem bloß logiſchen Verhältniß von Grund und Folge ſchlechterdings nicht zu erſehen. Vielmehr enthält der Begriff eine offenbare contradictio in adjecto: das Derivirte, d. h. das, was ein Andres zu ſeiner Vorausſetzung hat, von dem es herſtammt, bedingt und beſtimmt iſt, kann eben deshalb nicht abſolut, nicht unbedingt ſeyn und heißen.

Doch S. erkennt ſelbſt an, daß «für den tiefer Sehenden eine ſo allgemeine Deduction, wie er ſie gegeben, ungenügend ſey» (S. 415.). Gleichwohl iſt dieſe ungenügende Deduction das Einzige, worauf ſich das Folgende ſtützt. Denn S. beginnt die Darlegung ſeiner neuen Weltanſchauung ohne weiteres mit dem Satze: Da nichts vor und außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Darüber ſeyen alle Philoſophien einverſtanden; aber ſie reden von dieſem Grunde als einem bloßen Begriffe, ohne ihn zu etwas Reellem oder Wirklichem zu machen. Nun ſey aber dieſer Grund nicht Gott ſelbſt, abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er ſey ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz; er ſey vielmehr die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen. Indeß ſey er darum kein Prius Gottes, weder der Zeit noch dem Weſen nach. Denn es ſey überhaupt kein Erſtes und kein Letztes, weil Alles

ſich gegenſeitig vorausſetze, Keines das Andre, und doch nicht ohne das Andre ſey. Der Grund der Exiſtenz Gottes gehe zwar freilich ihm als Exiſtirenden voran; aber eben ſo ſey Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als ſolcher nicht ſeyn könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte. Wolle man ſich dieſes Weſen des Grundes menſchlich näher bringen, ſo könne man ſagen: es ſey die Sehnſucht, die das Eine empfinde, ſich ſelbſt zu gebären. Dieſe Sehnſucht ſey nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie wolle Gott, d. i. die unergründliche Einheit, gebären; aber eben inſofern ſey in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie ſey daher für ſich betrachtet auch Wille, aber Wille, in dem kein Verſtand ſey, und darum auch nicht ſelbſtſtändiger, vollkommener Wille, indem der Verſtand eigentlich der Wille im Willen ſey. Dennoch ſey ſie ein Willen des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben; nicht ein bewußter, ſondern ein ahnender Wille, deſſen Ahnung der Verſtand ſey. So richte ſich dann zwar die urſprüngliche Sehnſucht zu dem noch nicht von ihr erkannten Verſtande, und bewege ſich ahnend nach dunklem, ungewiſſem Geſetze. Aber entſprechend der Sehnſucht, die als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeyns ſey, erzeuge ſich in Gott ſelbſt eine innere, reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben könne, Gott ſich ſelbſt in ſeinem Ebenbilde erblicke. Dieſe Vorſtellung ſey das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht ſey, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie ſey im Anfange bei Gott und der in Gott erzeugte Gott ſelbſt. Und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die ewige Sehnſucht empfinde, ſpreche, von Liebe bewogen, die er ſelbſt ſey, das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen frei ſchaffender und allmächtiger Wille werde, und in der anfänglich regelloſen Natur als in ſeinem Elemente und Werkzeuge bilde (S. 429—434. Vgl. Denkmal der Schrift v. d. göttl. Dingen ꝛc. Tüb. 1812. S. 76 f.).

Sieht man von den willkührlichen Behauptungen, den myſtiſchen Umdeutungen und allem ungehörigen Beiwerke ab, ſo bleibt von dem Obigen folgendes einfache Räſonnement übrig: Alles, was exiſtirt, muß einen Grund ſeiner Exiſtenz haben. Nun giebt es nichts vor oder außer Gott. Mithin muß Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Der Grund iſt aber als ſolcher verſchieden von Dem, deſſen Grund er iſt. Alſo muß der Grund

in Gott ein Andres seyn als der existirende Gott selbst. Nun ist aber der existirende, wirkliche Gott absoluter Wille und Verstand in absoluter Einheit, — absoluten Geist. Also muß der Grund seiner Existenz das Andre des Geistes, d. h. Natur seyn, Natur in Gott, die göttliche, ewige Natur. Sie gebiert den Gott zur Existenz, aus ihr ringt sich Gott los und wird erst Gott. — Betrachtet man nun aber dies Räsonnement etwas näher, so wundert man sich zunächst ob der ungeheuren Voraussetzungen, die es macht. Es setzt erstens nichts Geringeres voraus, als daß und was Gott sey, d. h. dasjenige, was darzuthun das höchste Streben und das letzte Ziel aller Philosophie war und ist. Es setzt ferner den s. g. Satz des Grundes voraus. Es setzt die Begriffe: Natur, Wille, Verstand, Geist ꝛc. voraus. Und doch ist es trotz aller dieser Voraussetzungen falsch, von Grund aus falsch. Denn es kommt nur zu Stande durch den falschen Ausdruck und die falsche Auffassung des Mittelgliedes, auf dem alles Folgende ruht, des Satzes: Gott müsse den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Muß nämlich Alles, was existirt, einen Grund seiner Existenz haben, und giebt es gleichwohl nichts vor und außer Gott, so kann Gott keinen Grund seiner Existenz haben, sondern muß selbst der Grund seiner wie aller Existenz seyn. Mit andern Worten: während bei allen andern Dingen der Grund ihrer Existenz und sie selbst als existirende auseinanderfallen, der Grund ein anderes, von ihnen verschiedenes Wesen ist, fällt bei Gott beides in Eins zusammen. Er selbst als existirend ist zugleich der Grund seiner Existenz, und eben deshalb existirt er überhaupt nicht, sofern Existenz ein Seyn bezeichnet, das ein Entstehen, ein Werden involvirt, sondern er ist, und sein Seyn ist die absolute Selbstthätigkeit, die zugleich ihre eigne That ist, Sichselbstsetzen. Soll der Grund in Gott ein Andres seyn als die Existenz, so müßte dies Andre nach dem Gesetze des Grundes entweder selbst wieder einen Grund haben, oder selbst nicht existiren. Dann aber wäre der existirende Gott eine Folge des nicht existirenden Grundes, — was doch wohl selbst S. nicht wird behaupten wollen. Eben so unbegreiflich ist es, wie das Verstandlose den Verstand, die blinde, regellose Naturkraft den Kosmos und seine gesetzmäßige Ordnung, das Vernunftlose die Vernunft aus sich soll gebären können. Ist die Vernunft in dem Vernunftlosen, wie die Folge in ihrem Grunde, so muß sie ja

ſchon in dieſer Immanenz das Vernunftloſe vernünftig geſtalten. Und iſt ſie nicht als Vernunft in ihr, wodurch wird ſie zur Vernunft, und welche Macht kann das Vernunftloſe bewegen, ſich ſelbſt zur (actuellen) Vernunft aufzuheben und dem Gott Exiſtenz zu geben?

Auf dieſe Fragen antwortet S. in der Abhandlung ſelbſt theils mit der Behauptung, der Grund ſey gar nicht als das Prius des exiſtirenden Gottes zu faſſen, theils mit jenem myſtiſchen Gerede von der Sehnſucht des Grundes nach dem Verſtande, und von dem Willen, der eigentlich kein Wille ſey, und einer reflexiven Vorſtellung, die ſich in Gott erzeuge, und Gott ſelbſt und der Verſtand und das Wort jener Sehnſucht ſey ꝛc. Allein wenn der Grund weder der Zeit noch dem Weſen (Begriffe) nach das Prius der Folge ſeyn ſoll, ſo iſt er auch nicht Grund: denn eben darin beſteht ſein Grundſeyn, daß etwas aus ihm folgt. Freilich wäre er nicht Grund, wenn nicht die Folge wäre, oder wie S. ſagt, wenn Gott nicht actu exiſtirte. Aber daraus folgt nicht, daß Gott auch umgekehrt das Prius des Grundes ſey, ſondern die Folge gehört nur nothwendig zum Begriffe des Grundes als deſſen integrirendes Moment, nicht aber als reale Vorausſetzung ſeines Seyns. Jenes myſtiſche Gerede aber iſt ohne allen innern Zuſammenhang, ohne alle Begründung, willkührlich und voller Widerſprüche. Wie kann, um nur das Eine anzuführen, der Grund die Sehnſucht genannt werden nach dem, was er als Grund bereits in ſich ſelbſt hat, die Sehnſucht, dasjenige zu gebären, was, ſofern er doch nur mit der Folge zuſammen Grund iſt, zugleich mit ihm ſelbſt geſetzt, geboren iſt?

In ſpäteren Schriften vertheidigt ſich S. gegen jene Einwürfe, und erklärt ſie, zum Theil wenigſtens, für bloße Mißverſtändniſſe. Der Begriff Grund, behauptet er, ſey nicht in dem vulgären Sinne zu nehmen, in welchem er den Begriff der Folge zu ſeinem Correlatum habe, wonach am Ende wohl gar der ſeyende Gott eine Folge des nicht ſeyenden Grundes wäre. Er habe zunächſt nur vom Grunde der Exiſtenz geſprochen, und der Grund zur Exiſtenz könne zu nichts weiter Grund ſeyn, als zum Exiſtiren, rein als ſolchem, nicht aber Grund von dem, was exiſtirt, dem Subjekte der Exiſtenz, welches vielmehr zwei himmelweit verſchiedene Begriffe ſeyen. Sein wirklicher Gedanke aber ſey, daß das irrationale, für ſich verſtandloſe Princip in Gott für ihn

Grund, d. h. Grundlage, Bedingung, Medium, der Offenbarung seines in sich seyenden Subjekts, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz sey (Antwort an Eschenmayer in d. Allg. Ztschr. von Deutschen für Deutsche. Nürnb. 1813. I, 1. S. 86. 99 f.). — Allein diese Vertheidigung vernichtet eigenhändig, was sie vertheidigt. Zunächst redet ja S. selbst in der Abhandlung über die Freiheit ausdrücklich und fortwährend vom Verhältniß des Grundes und der Folge; die ganze Einleitung dreht sich, wie wir gesehen haben, um die immanente Verknüpfung des Gesetzes der Identität mit dem des Grundes und der Folge. Er nennt den Grund die Sehnsucht, den Gott aus sich zu gebären; er spricht von einem Hervorgehen des Verstandes aus dem Verstandlosen; er sagt wörtlich: «aus dem Verstandlosen wird im eigentlichen Sinne der Verstand geboren» (S. 432.). Und doch soll nicht vom Grunde und der Folge die Rede seyn? — Dann aber fällt offenbar die ganze Rede selbst hinweg! — Eben so leuchtet ein, daß, was der Grund aus sich gebiert, nicht blos der Existenz nach, sondern auch als Subjekt der Existenz aus dem Grunde hervorgeht. Und wie könnte es auch anders seyn? Wo soll denn das Subjekt der Existenz herkommen, wenn es nicht zugleich mit ihr, die ja doch nur seine eigne Existenz ist, aus dem Grunde hervorgeht? Eine Existenz ohne ein Subjekt, das existirt, ist eine leere Abstraktion, realiter Nichts, wie S. selbst oft genug behauptet hat. Jedenfalls ist das, was existirt, eben sofern es existirt, durch dasselbe begründet, was Grund seiner Existenz ist. Nur von dem nicht existirenden Subjekte könnte S.'s Behauptung gelten. Aber ein nicht existirendes Subjekt der Existenz ist doch wohl ein sinnloser Widerspruch!

Freilich fällt dieser Widerspruch weg, wenn der Grund nicht Grund der Existenz, sondern Bedingung oder gar nur Medium der Offenbarung, der äußerlichen Wirksamkeit Gottes ist. Aber eben damit fällt die ganze obige Erörterung und alle Stützen, auf denen sie ruht, hinweg. Der Satz des Grundes kann ihr nicht mehr zum Ausgangspunkte dienen. Denn Grund der Existenz und Medium der Offenbarung sind zwei himmelweit verschiedene Begriffe. Daß Gott sich offenbare, daß er «äußerlich wirke», wird keineswegs von allen Philosophieen anerkannt, liegt auch keineswegs unmittelbar in seinem Begriffe. Daß er dazu eines Mediums bedürfe, daß seine Offenbarung

durch irgend etwas bedingt ſey, ſcheint ſogar dem Begriffe des Abſoluten zu widerſprechen. Kurz die ganze Abhandlung wird durch dieſe Umdeutung der Begriffe aus den Fugen geriſſen.

Wir übergehen, was S. im «Denkmal» ꝛc. (S. 84 f. 94 —102.) zur weiteren Begründung und Vertheidigung vorbringt. Denn es beruht durchweg auf der nackten, dogmatiſtiſchen Vorausſetzung, Gott ſey ein ſittliches, perſönliches Weſen. Es fragt ſich aber eben, ob und wie Gott als ſittlich, als perſönlich gefaßt werden könne. Und geſetzt, er wäre es, und es gehörte zum Begriffe eines ſolchen Weſens, ſich vom Nicht-Sittlichen, Unperſönlichen, Natürlichen zu unterſcheiden, ſo würde doch immer erſt in und mit dem Akte der Unterſcheidung das Nichtſittliche wie das Sittliche als ſolches geſetzt, d. h. die Natur wäre keineswegs in Gott die Grundlage oder Vorausſetzung der Sittlichkeit und Perſönlichkeit, ſondern würde vielmehr von Gott geſetzt als dasjenige, das von ihm ſelbſt unterſchieden, ein Andres als er ſelbſt, nicht zu ihm ſelbſt gehörte. Von einer Natur in Gott, von einem Nichtſittlichen, das doch potentia ſittlich wäre, einem Nicht-Intelligenten, das doch die Möglichkeit der Intelligenz wäre, kann mithin nicht die Rede ſeyn.

Den Haupteinwand gegen ſeine neue Lehre erwähnt indeß S. ſelbſt ſchon in der Abhandlung von der Freiheit. Allerdings wird und muß man ſagen: «Was ſoll doch die Unterſcheidung zwiſchen dem Weſen, ſofern es Grund iſt, und dem Weſen, ſofern es exiſtirt? Entweder giebt es für beide keinen gemeinſamen Mittelpunkt, und dann haben wir den abſoluten Dualismus; oder es giebt einen ſolchen, ſo fallen beide in letzter Betrachtung wieder zuſammen: wir haben dann Ein Weſen für alle Gegenſätze, abſolute Identität von Licht und Finſterniß» ꝛc. (S. 497.). Hierauf erwidert S.: «In erſterer Beziehung nehmen wir an, es muß vor allem Grunde und vor allem Exiſtirenden ein Weſen ſeyn, das wir Urgrund oder vielmehr Ungrund nennen können. Da es vor allen Gegenſätzen vorhergeht, ſo können dieſe in ihm nicht unterſcheidbar noch überhaupt vorhanden ſeyn. Es kann daher nicht als Identität, ſondern nur als Indifferenz bezeichnet werden. Dieſe iſt nicht ein Produkt der Gegenſätze, noch ſind ſie implicite in ihr enthalten, ſondern ſie iſt ein eignes, von allen Gegenſätzen geſchiedenes Weſen, an dem alle Gegenſätze ſich brechen, das nichts andres iſt, als eben das Nichtſeyn derſelben,

und das darum auch kein Prädicat hat als eben die Prädicatloſigkeit. Reales und Ideales, Finſterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien ſonſt nennen wollen, können daher von dem Ungrunde niemals als Gegenſätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß ſie nicht als Nichtgegenſätze, d. h. in der Disjunction und jedes für ſich, von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) geſetzt iſt. Denn eben weil der Ungrund ſich gegen beide als totale Indifferenz verhält, iſt er gegen beide gleichgültig. Unmittelbar aus dem Weder-Noch der Indifferenz bricht alſo die Dualität hervor, die etwas ganz Andres iſt als der Gegenſatz; — und ohne Indifferenz, d. h. ohne den Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anſtatt alſo, daß dieſer die Unterſcheidung wieder aufhöbe, ſetzt und beſtätigt er ſie vielmehr. Und wir können demnach ſagen: das Weſen des Grundes wie des Exiſtirenden kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende ſeyn als das ſchlechthin betrachtete Abſolute, der Ungrund. Er aber kann es nicht anders ſeyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, ſondern daß er in beiden gleicher Weiſe, alſo in jedem das Ganze oder ein eignes Weſen iſt. Der Ungrund theilt ſich aber in zwei gleich ewige Anfänge, nur damit dieſe zwei, die in ihm als Ungrunde nicht zugleich oder Eins ſeyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. damit Leben und Liebe ſey und perſönliche Exiſtenz» (S. 497 ff.).

S. kommt alſo zuletzt doch wieder zur abſoluten Indifferenz, ſeiner erſten Faſſung des Abſoluten, zurück: ſeine jetzige Anſicht ſoll nur als die verbeſſerte zweite oder dritte Ausgabe der früheren erſcheinen. Allein ſehen wir näher zu: warum muß es überhaupt einen Ungrund geben? Offenbar blos darum, damit man dem Philoſophen nicht den Vorwurf des Dualismus machen könne. Sonſt iſt nicht einzuſehen, warum der Exiſtenz Gottes und ihrem abſoluten Grunde ein grundloſes, nicht exiſtirendes, prädicatloſes, Unbeſtimmbares und damit Undenkbares = Nichts vorhergehen ſolle. Doch geſetzt, der Dualismus ſolle und dürfe nun einmal nicht geduldet werden, geſetzt alſo es gebe einen ſolchen Ungrund; ſo können doch von ihm die Gegenſätze, Licht und Finſterniß oder Ideales und Reales, auch Jedes für ſich als Nichtgegenſätze, d. h. außer ihrer negativen Beziehung aufeinander gefaßt, nicht

prädicirt werden, aus dem einfachen Grunde, weil sie außer dieser Beziehung auf einander gar nicht sind noch gedacht werden können. Daß der Ungrund in gleicher Weise Ideales wie Reales sey, ohne doch selbst diesem Gegensatze zu verfallen, ist eine offenbare contradictio in adjecto. Könnten aber auch beide gleichmäßig von ihm prädicirt werden, so könnten sie doch eben nur, sie müßten aber nicht, und mit dem Ungrunde wäre also noch keineswegs die Dualität wirklich gesetzt, sondern könnte bloß gesetzt seyn, wenn nur ein sie Setzendes da wäre. Jedenfalls kann der Ungrund, sobald das Eine oder Andre oder vielmehr beides ihm als Prädicat beigelegt ist, nicht mehr gleichgültig gegen die Gegensätze genannt werden: sind sie seine Prädicate, sey es als Gegensätze oder als Nichtgegensätze, so sind sie Eins mit ihm. Die Indifferenz hat sich mithin verwandelt oder ist vielmehr in Wahrheit und bei Lichte besehen Dualität, d. h. dem Dualismus, dem wir entfliehen wollten, sind wir vielmehr gerade in die Arme gelaufen. — Wie endlich der Ungrund sich in die beiden von ihm prädicirten Principien soll theilen können, da er ja vielmehr in seiner Einheit und Ganzheit auf gleiche Weise das Eine wie das Andre seyn soll, mithin gerade, getheilt, weder das Eine noch das Andre seyn würde, ist schlechterdings nicht einzusehen, und noch weniger, wie er dazu kommt, sich wirklich zu theilen. «Damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz», antwortet der Philosoph. Allein das heißt im Grunde nur soviel, als: damit des Philosophen Behauptung, Gott sey die Liebe, ein sittliches, persönliches Wesen, Offenbarung seiner selbst ꝛc., bestehen könne, muß das Unmögliche geschehen, und das, was wesentlich absolute Indifferenz, das Nichtseyn der Gegensätze ist, doch in die Gegensätze auseinandergehen! —

Sonach erscheint auch dieser letzte Versuch Schellings, sein Princip zu rechtfertigen, und von der Idee des Absoluten aus die ganze Weltanschauung a priori zu construiren, völlig mißlungen. Seitdem hat er geschwiegen. Im Gebiete der Philosophie wenigstens ist seit der Antwort an Eschenmayer nichts von ihm erschienen. Denn die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrace behauptet durchaus den archäologischen Standpunkt, und die Vorrede zu Beckers Uebersetzung von Cousins Abhandlung über Französische und Deutsche Philosophie (Stuttg. u. Tüb. 1834.) giebt, abgesehen von den treffenden kritischen Bemerkungen über das He-

gelsche System und den Charakter der Französischen Philosophie, nur einige Andeutungen über den abermals veränderten Standpunkt, den S. seitdem gewonnen hat. Der Hauptsatz, den er hier aufstellt, ist die Behauptung, daß es unmöglich sey, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen (S. XV.). Dies sey wenigstens weder Spinoza'n noch dem «Spätergekommenen» (Hegeln) gelungen: denn Spinoza zeige nicht, was er behaupte, Hegel aber habe an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, als welches er (Schelling) das Absolute gefaßt, den abstrakten logischen Begriff gesetzt, von welchem aus er nur durch eine willkührliche Fiction zur Natur (Wirklichkeit) gelange. In seiner eignen früheren Philosophie habe man neuerdings nur einen neuen Spinozismus finden wollen. Sie sey indeß durchaus nicht rein rationalistisch gewesen. Denn jenes unendliche Subjekt-Objekt, von dem sie ausgegangen, d. h. das absolute Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivire, aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktrete, bis sie nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit, objektiv zu werden, als über Alles siegreiches Subjekt stehen bleibe, — dieses Subjekt-Objekt, sey nicht reines Subjekt, nicht ein bloßes, rein Rationales gewesen, sondern habe an jener Bestimmung, sich zu objektiviren und von jeder Objektivität zu immer höherer Subjektivität fortzuschreiten, ein durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit dem Gedanken aufgedrungenes, empirisches Moment gehabt (S. XIII f.).

Allerdings ist es nun zwar, wie wir gesehen haben, S. nie gelungen, diese Bestimmung des Fortschreitens, weder wie er sie früher, noch wie er sie jetzt ausdrückt, aus der Idee des absoluten Subjekt-Objekts selbst zu deduciren, wie er dies implicite jetzt selbst einräumt. Aber ebensowenig hat er früher dargethan, noch auch nur behauptet, daß diese Bestimmung an der lebendigen Auffassung der Wirklichkeit, an der Empirie ihre Stütze habe. Im Gegentheil, aus der reinen, intellektuellen (von dem Empirischen abgewendeten) Anschauung des Absoluten wollte er stets die ganze Weltanschauung a priori construiren; aus der aprioristischen, absoluten Idee sollte alle wahre Wissenschaft und positive Erkenntniß des wahrhaft Realen sich ergeben, oder vielmehr in ihr implicite mitgesetzt seyn; ja die erscheinende (sinnliche) Welt, mit der es doch gerade die Empirie zu thun hat, sollte blo-

ßer Schein, an ſich nichts ſeyn. Jetzt dagegen behauptet er: Alle die Formen, die man als aprioriſche bezeichne, trügen eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ſey) in ſich, nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie erſt entſtehe). Dadurch aber ſtelle ſich der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den dieſe Formen an ſich tragen, auch nur als ein negativer dar. Mithin könne man in jenem abſoluten Prius, welches als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (d. h. als das überall nicht nicht zu Denkende) nur das Seyende ſelbſt (αὐτὸ τὸ Ὄν) ſeyn könne, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ſey, aber nicht das, wodurch irgend etwas ſey. Verlange man das letztere, d. h. verlange man die poſitive Urſache von Allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo ſey leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven (aber den negativen in ſich tragenden) Anfange weder auf dem Wege des Empirismus allein, — denn dieſer reiche, nicht bis zum Begriffe des allgemeinen Weſens, — noch auf dem des Rationalismus, — der ſeinerſeits nicht über die bloße Denknothwendigkeit hinaus könne, — zu gelangen vermöge. Hier alſo ſey allerdings die (von Couſin im Anfang ſeiner Schrift aufgeworfene) Frage: wie komme ich zum Wiſſen eines ſolchen poſitiv Allgemeinen und Nothwendigen, an ihrer Stelle (S. XVI f.).

S. beantwortet natürlich dieſe wichtige Frage nicht, und eine Vorrede zu einer fremden Schrift war auch nicht der Ort dazu. Wir erſehen daher aus dieſen Andeutungen nur ungefähr, worauf S. jetzt hinaus will. Verſtehen wir ihn recht, ſo ſtellt er zunächſt den allgemeinen, reinen, aber Inhaltsleeren und inſofern negativen Begriff (die logiſchen Kategorieen) wiederum mit Kant der concreten poſitiven Anſchauung gegenüber. Jener iſt ihm das ſchlechthin Denknothwendige; nicht aber wie bei Kant, bloße Form, ſondern nothwendiger Inhalt des Denkens, der nur noch keine poſitive reale Erkenntniß gewährt, weil er eben nur die allgemeine Bedingung alles Seyns und Erkennens iſt, nicht aber das reale Seyn ſelbſt noch das, wodurch etwas realiter iſt und erkannt wird. Andrerſeits aber will er, wiederum abweichend von Kant, daß die concrete Anſchauung oder die Erfahrung nicht in ihrer abſtrakten Trennung vom Begriffe, in der ſie allerdings

nicht an den Begriff des allgemeinen Wesens heranreicht, sondern in ihrer Wahrheit, in der sie nur zusammen ist mit dem Begriffe, gefaßt werde, d. h. er will, daß in einer voranzuschickenden Erkenntnißtheorie gezeigt werde, wie Rationalismus und Empirismus nur in ihrem Zusammen den positiven Anfang aller Erkenntniß bilden, weil nur in ihrem Zusammen ein positiv Allgemeines, welches eben so sehr aprioriſch (denknothwendig, allgemein) als aposteriorisch (real, concret) sey, zu finden sey.

S. scheint also jetzt der Denknothwendigkeit, auf die er noch im «Denkmal» ꝛc. (S. 117) alle Philosophie basirte, nur eine untergeordnete Rolle anweisen zu wollen. Allein gesetzt, seine jetzige Ansicht wäre richtig, so kann sie zunächst auf Allgemeingültigkeit doch nur Anspruch machen kraft der immanenten Denknothwendigkeit: läßt sie sich nicht als denknothwendig erweisen, so hat sie auch nur den Werth einer subjektiven Meinung, die annehmen oder verwerfen kann, wer will. Demnächst aber würde jenes positiv Allgemeine in S.'s Sinne nur zu finden seyn, wenn sich kraft der immanenten Denknothwendigkeit darthun ließe, daß ein schlechthin Denknothwendiges zugleich nothwendig empirisch, real, oder umgekehrt ein Empirisches (d. i. ein nicht vom Denken selbst, sondern nur durch Vermittelung eines Andern producirter Denkinhalt) zugleich denknothwendig sey. Dieß wäre die einzig mögliche Antwort auf die Frage: wie komme ich zum Wissen eines solchen positiv Allgemeinen. Jedenfalls liegt es, wie bereits mehrfach gezeigt worden, schon im Begriffe des Wissens, daß sein Inhalt, man möge zu ihm gekommen seyn auf welche Art es immer sey, sich als denknothwendig ausweisen muß, um ein Wissen abzugeben. Das positiv Allgemeine, mag es S. fassen wie er will, würde also auf keine Weise dem starken Arme der Denknothwendigkeit entrinnen können. Es ist vielmehr gerade der Grundmangel der Schellingschen Philosophie, daß sie früher, trotz ihres ausdrücklichen Anerkenntnisses derselben, sich nicht ernst und streng genug von ihr leiten ließ.

Ob S. mit der Denknothwendigkeit auch seinen ursprünglichen Grundgedanken, die wesentliche Einheit des Realen und Idealen, des Seyns und des Denkens, als den Real-Grund alles Wissens in ihrer Denknothwendigkeit nachzuweisen, gegenwärtig aufgegeben

habe, wissen wir nicht *). Von der Philosophie selbst kann und darf der Gedanke niemals aufgegeben werden. Es ist vielmehr, wir wiederholen es, das große, bleibende Verdienst Schellings, die Frage nach der Möglichkeit, dem Wesen und Begriffe des Wissens und damit das Problem der Philosophie selbst auf die Unerläßlichkeit jenes Nachweises hingewiesen zu haben; und wenn auch S. selbst den Gedanken von vornherein zu abstrakt faßte, indem er über der Einheit den eben so wesentlichen Unterschied aus dem Gesichte verlor und Alles, göttliches und menschliches Wissen in die Eine Identität aufgehen ließ, wenn auch er selbst vom Wege abirrte oder gleich Anfangs den wahren Ausgangspunkt verfehlte; so darf doch die zukünftige Philosophie das Ziel überhaupt nicht verrücken, sondern hat es nur um so schärfer und fester, vom rechten Gesichtspunkte aus, ins Auge zu fassen.

Schelling ist es zugleich vorzugsweise, welcher, in Folge jener abstrakten Fassung seines eignen Grundgedankens, der s. g. absoluten Philosophie, d. h. einem Philosophiren, das nicht nur von der Idee des Absoluten aus allen Inhalt des menschlichen Wissens zu entwickeln sucht, sondern auch selbst absolutes Wissen zu seyn vermeint, zum Durchbruch verholfen hat. Seitdem hat sie alle Deiche überfluthet, und obwohl man sie in neuerer Zeit verschiedentlich wieder einzudämmen versucht hat, so schwimmen doch auf ihrem breiten Strome noch immer stolze, rüstige Segler, die sich zugleich die Herren des Meeres — die Lenker des Zeitgeistes — zu seyn dünken. Darum war die Schellingsche Philosophie mit besonderer Aufmerksamkeit durch ihre verschiedenen Phasen hindurch zu verfolgen; und aus demselben Grunde dürfte es nothwendig seyn, zum Schluß noch ein Paar Seitenverwandten derselben, die aber das gemeinschaftliche Princip auf eine bis zur Opposition selbstständige Weise fassen und entwickeln, näher zu betrachten. Wir meinen Schleiermacher und Chr. Friedr. Krause.

§. 53. Schleiermacher, obwohl ursprünglich ebenfalls von Fichte ausgehend, hatte doch, gleich Schelling, von Anfang

*) Daß wir Alles, was wider Wissen und Willen Schellings von der allerneusten Gestalt seines Systemes veröffentlicht worden, schlechthin unberücksichtigt lassen, bedarf wohl keiner Rechtfertigung. Die allgemeine Indignation, die diese Publicationen erregt haben, kann sich nicht besser aussprechen als durch das völlige Ignoriren der Existenz derselben.

an das Bedürfniß, die Schranken des einseitigen, subjektiven Idealismus zu durchbrechen. Auch ihm schwebte als Lösung des Problems, anfänglich dunkel und unbestimmt, die Idee einer ursprünglichen absoluten Einheit des Geistigen und Sinnlichen, Idealen und Realen, Subjektiven und Objektiven vor, — einer Einheit, die, vor dem Ich, vor allem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn als der reale absolute Grund desselben, nicht aus dem Ich erst abzuleiten seyn konnte.

Dieß spricht sich bereits in den Briefen über die Lucinde aus. Fr. Schlegels an sich (künstlerisch betrachtet) unbedeutender Roman war Schleiermachern nur darum vornehmlich das hohe Meisterwerk der Poesie, nur darum würdig der tiefer gehenden Betrachtung, die er ihm widmete, weil er vermeinte, in ihm das wahre Wesen der Liebe, die innige, schlechthin rückhaltlose Einigung des Sinnlichen und Geistigen, mit einer bis dahin unerhörten Energie ausgesprochen und als Princip einer neuen, das ganze Leben umfassenden Weltanschauung angedeutet zu finden. (Vertraute Briefe über Lucinde. Herausg. v. Gutzkow. Hamburg. 1835. S. 13 f. 46 f. 95 f.).

Von dieser Seite aufgefaßt, treten die Briefe in unmittelbare Beziehung zu den «Reden über die Religion.» Was Schleiermachern dort die Liebe war, was sie, nur in eigenthümlicher Gestalt, unter der Form des Besondern, aber in dieser Form auf das Vollkommenste ihm auszudrücken schien, das sucht er hier in seiner allgemeinen Wesenheit zu erfassen. Es ist dieselbe Einigung des Sinnlichen und Geistigen, des Realen und Idealen, des Besondern und Allgemeinen, dieselbe innige Durchdringung der Urgegensätze, dieselbe absolute Identität, nur in ihrer tiefsten, ursprünglichsten, allgemeinsten Gestalt, in die er hier das Wesen der Religion setzt, wenn er sie für das unmittelbare, allem Wissen und Handeln zu Grunde liegende Bewußtseyn von dem allgemeinen Seyn alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen erklärt, oder was dasselbe ist, für das Gefühl, in welchem das Leben des Einzelnen und das des Universums als ein gemeinschaftliches sich ausdrücke, dessen besondere Momente daher nur das Wirken Gottes in uns, vermittelt durch das Wirken der Welt auf uns seyn könnten. (Reden üb. d. Relig. 2c. 4. Aufl. Berl. 1831. S. 41 f. 48 f. 53.).

Die «Monologen» scheinen zwar auf den Fichteschen Stand-

punkt zurückzusinken. Allein indem sie das Princip der Individualität in den Mittelpunkt der Weltanschauung stellen, heben sie nur den Einen Faktor jener Identität besonders hervor, aber ohne den andern fallen zu lassen; sie stellen vielmehr im Grunde dieselbe Identität dar, nur unter der Form des Individuellen. Denn wahre Individualität ist Schleiermachern nur diejenige Eigenthümlichkeit, die von allgemeinem Werth ist, ein besonderer Ausdruck des allgemeinen Lebens des Universums, und jemehr daher das Individuum dem All der Objektivität geöffnet ist, je mehr es mit ihm sich Eins fühlt und in dieser Einheit lebt und wirkt, desto individueller ist es. (Vgl. Schaller: Vorles. über Schleiermacher. Halle 1844. S. 119 ff.).

Die Keime und Elemente zu einer philosophischen Weltanschauung, die in diesen mehr exoterischen Schriften zerstreut liegen, hat Schl. später, besonders in seinen Vorlesungen über Philosophie, näher zu bestimmen, philosophisch zu begründen und systematisch zusammenzuordnen gesucht. In diesen Vorlesungen, soweit sie bis jetzt aus seinem handschriftlichen Nachlaß und nachgeschriebenen Collegienheften veröffentlicht worden, spricht sich im Allgemeinen die Schellingsche Grundansicht unzweideutig aus. Schleiermachers Philosophiren geht auf in der doppelten Tendenz: einerseits von dem Begriff des Wissens aus hinzuführen zu der Annahme einer ursprünglichen absoluten Einheit des Seyns und Denkens, des Realen und Idealen, Objektiven und Subjektiven als der nothwendigen Grundvoraussetzung alles Wissens; andrerseits alles Wissen selbst, das ganze System der Philosophie nach Form und Inhalt darzustellen als entstehend aus dem vorausgesetzten perennirenden Processe der Vermittelung von Seyn und Denken, Natur und Geist (Vernunft), Besonderem und Allgemeinem, Empirischem und Speculativem, — ein Proceß, in welchem, weil das Geistige (Ideale) seinem Wesen nach immer schon die Identität des Idealen und Realen nur mit den Uebergewichte des Idealen, das Natürliche (Reale) dieselbe Identität nur mit dem Uebergewichte des Realen sey, von einem ersten Zusammentreten beider Faktoren nicht die Rede seyn könne. Demgemäß unterscheidet Schleiermacher, ähnlich wie Schelling, im Ganzen des Wissens zwei sich gegenseitig bedingende und nur in beständiger Wechselwirkung auf einander zu Stande kommende Grundwissenschaften: Ethik und Physik. Jene, vom Idealen ausgehend, hat das Na-

turwerden der Vernunft, dieſe, vom Realen aus das Vernunftwerden der Natur darzuſtellen. Weil aber das Speculative und das Empiriſche, obwohl in beſtändiger Vermittelung, doch nie völlig Eins werden können, ſo erſcheint jede dieſer Grundwiſſenſchaften wiederum in zwei beſonderen Formen: die Phyſik als Naturkunde und Naturwiſſenſchaft, die Ethik als Geſchichtskunde und Sittenlehre, Natur- und Geſchichtskunde dem Empiriſchen, Naturwiſſenſchaft und Sittenlehre dem Speculativen zugewendet. Beides, Ethiſches und Phyſiſches, Speculatives und Empiriſches, in vollkommener gegenſeitiger Durchdringung gedacht, iſt die Idee der Weltweisheit, die aber, ſo lange Phyſik und Ethik als beſondere Wiſſenſchaften beſtehen, nie fertig ſeyn kann, ſondern nur das Streben iſt nach völliger Einigung beider, — ein Streben, das jede von beiden ſelbſt in ſich trägt, und durch das ſie allein Wiſſenſchaften ſind. Ihr und ihren beiden Hälften ſtehen die Dialektik und die Mathematik gegenüber oder vielmehr voraus: jene das an ſich gehaltloſe Abbild des höchſten Wiſſens, darſtellend das Seyn und Wiſſen überhaupt in ſeinen allgemeinſten Formen, Beziehungen und Bedingungen, mithin nicht ſowohl Durchdringung des Ethiſchen und Phyſiſchen, Speculativen und Empiriſchen, als vielmehr keines von beiden, eben deshalb aber nur Wahrheit enthaltend, inwiefern es ſelbſt zugleich in jenen beiden andern (Ethik und Phyſik) iſt; — dieſe (die Mathematik) daſſelbe Abbild unter der Form des Beſondern oder das Wiſſen der Formen und Bedingungen des Beſondern bloß als ſolchen. (Entwurf eines Syſt. d. Sittenlehre. Herausgeg. v. A. Schweitzer. Berl. 1835. Sämmtl. W. Bd. V. S. 32 ff. Dialektik S. 309 ff.).

So augenfällig dieſer Grundriß des Schleiermacherſchen Syſtems dem Schellingſchen ähnelt, ſo blicken doch ſchon durch dieſe allgemeinſten Contouren erhebliche Differenzen durch. Zunächſt liegt jene abſolute Identität des Idealen und Realen — das Abſolute, die Gottheit — nach Schl. dem Wiſſen ganz eigentlich nur zum Grunde und bleibt im Grunde liegen, ohne je an's Licht zu treten und ſelbſt gewußt zu werden. Während Schelling ſie für das Evidenteſte und Gewiſſeſte des Wiſſens erklärt, iſt ſie nach Schl. ein «unvollziehbarer Gedanke», eine Idee, die ſich weder in einen Begriff noch in ein Urtheil bringen läßt, die vielmehr das wirkliche Denken nicht einmal annähernd zu erreichen, ſondern ſtets nur als die negative (alles Andre nicht ſeyende), aber ſchlecht-

hin nothwendige Grundvoraussetzung seiner selbst zu fassen vermag. So ist sie das schlechthin Unbegreifliche und doch Nothwendige; sie wird zum mystischen Hintergrunde, und würde das System selbst in den Mysticismus hineinziehen, wenn sie mit ihm in irgend einer Verbindung stände. In der That aber liegt zwischen ihr und der Weltweisheit (Ethik und Physik) ein absoluter Hiatus. Denn wie aus der reinen absoluten Identität das wirkliche Wissen mit seinen sich entsprechenden Gegensätzen des Idealen und Realen hervorgehen, wie diese Gegensätzlichkeit in der reinen Identität gegründet seyn könne, — darüber verliert Schl. nicht Ein Wort. Er überwindet glücklich die Klippe, an der Schelling vornehmlich scheiterte; sie ist für ihn nicht da, er ignorirt sie, und basirt das System des Wissens auf den perennirenden Vermittelungsprozeß des Idealen und Realen, in welchem eine relative Einigung beider immer schon ist, eine immer innigere Durchdringung werden soll, eine vollkommene Einheit aber nie erreicht werden kann, — d. h. er läßt die alte Voraussetzung fallen, und beginnt mit einer neuen.

Freilich hat Schl. insofern ein Recht zu jenem Schweigen, als ihm das Absolute schlechthin unbegreiflich, undenkbar ist: ist es das, so wird allerdings auch nicht zu begreifen seyn, wie aus ihm jene Gegensätzlichkeit hervorgehen oder auch nur mit ihm in Beziehung stehen könne. Allein damit wird das wirkliche Wissen ebenfalls zu einem schlechthin Unbegreiflichen! Und doch sollte nur, um das Wissen begreiflich zu machen, jene absolute Identität angenommen werden müssen! — Diese Annahme reicht also offenbar nicht aus: das zu lösende Problem bleibt vielmehr schlechthin ungelöst. Sie reicht aber auch noch aus einem andern Grunde nicht aus. Soll nämlich der im Wissen liegenden Congruenz des Idealen und Realen nothwendig eine absolute Identität derselben vorauszusetzen seyn, so kann die dem Wissen eben so nothwendige Gegensätzlichkeit des Idealen und Realen offenbar mit gleichem Rechte einen ursprünglichen Unterschied beider als Grundvoraussetzung fordern. Es würde mithin ein doppeltes Absolutes anzunehmen seyn, das Eine als die ursprüngliche Identität, das andre als die eben so ursprüngliche Differenz des Realen und Idealen. In dieser Geschiedenheit, in der sich beide gegenseitig beschränken, würde freilich jedes von ihnen in Wahrheit nicht absolut seyn. Allein diesem Widerspruche ent-

geht Schl. doch auf keine Weiſe. Denn wenn auch das Abſolute ein unvollziehbarer Gedanke, weder in einem Begriffe noch in einem Satze (Urtheil) erfaßbar, überhaupt nicht in unſerm Denken und Wiſſen, ſondern nur der unfaßbare Grund und die unbegreifliche Vorausſetzung deſſelben ſeyn ſoll; wenn daher auch gar nicht gefragt werden kann, wie es trotz ſeiner Unterſchiedsloſigkeit die abſolute Fülle und der transſcendentale Grund des Gegenſätzlichen überhaupt ſeyn, wie letzteres in ihm begründet, wie es zu ihm in Beziehung ſtehen könne; — ſo bleibt doch die Beziehung überhaupt zwiſchen ihm als dem Grunde und dem Gegenſätzlichen als dem Begründeten nothwendig beſtehen: wenn ich ſie auch nicht denken und begreifen kann, daſeyn muß ſie; denn ſonſt würde auch kein Grund und kein Begründetes daſeyn. Die unbegreifliche Indifferenz hat alſo eine unbegreifliche Beziehung zu der damit ebenfalls unbegreiflichen Differenz des Idealen und Realen. Dieſe Beziehung aber involvirt nothwendig einen Unterſchied oder Gegenſatz: der Grund iſt das Bedingende, das Begründete das Bedingte: es iſt alſo der Gegenſatz zwiſchen dem Selbſtändigen, Abſoluten, und dem Unſelbſtändigen, Relativen. Dies aber iſt ein Widerſpruch gegen Schleiermachers Prämiſſen: das Abſolute ſoll vielmehr über allen Gegenſätzen ſtehen, die Negation aller Unterſchiede ſeyn. Es muß alſo in ihm auch der Unterſchied zwiſchen ihm ſelbſt als dem Grunde und dem von ihm Begründeten aufgehoben ſeyn. Dann aber iſt es entweder mit dem Gegenſätzlichen in Identität, — was wiederum ein Widerſpruch gegen S. wäre; — oder es fällt auch jede Beziehung zwiſchen ihm und ſeinem Begründeten hinweg, d. h. das Abſolute, gleichgültig ob denkbar oder undenkbar, kann nicht der Grund des Wiſſens ſeyn, dieſes alſo auch nicht von der abſoluten Identität des Idealen und Realen ausgehen. —

Indem ſonach Schl. das Syſtem des Wiſſens in Wahrheit nicht von der abſoluten Einheit, ſondern von dem vorausgeſetzten Vermittelungsproceſſe beginnt, ſo iſt es ganz conſequent, daß er es auch in ihm enden läßt, d. h. daß es nach ihm in alle Ewigkeit beim bloßen Proceſſe, beim Einswerden des Idealen und Realen ſein Bewenden behält. Denn das vollkommene Einsſeyn würde wiederum das undenkbare Abſolute, die Negation der Welt und des wirklichen Wiſſens ſeyn. Dies endloſe Proceſſiren iſt indeß zugleich die Folge einer andern weſentlichen Differenz zwi-

ſchen Schl. und Schelling. Schl. macht mit dem Realismus Ernſt; und das iſt der große Vorzug ſeines Syſtems vor allen übrigen, mit denen es in Einer Reihe ſteht. Während Schelling die Erfahrung als ein Erkennen durch Vermittelung und Einwirkung der äußern realen Dinge nur benutzt, um den Begriff einer endlichen Erkenntniß zu gewinnen, dieſen aber ſogleich wieder fallen läßt, und ihm den unendlichen Begriff des Erkennens gegenüberſtellt, um die Einheit beider im ewigen, abſoluten Erkennen und damit im Abſoluten ſelbſt zu poſtuliren, von deſſen Idee aus er ſodann rein a priori ſeine ganze Weltanſchauung und alles wahre Wiſſen zu conſtruiren unternimmt; ſucht Schl. vielmehr zu zeigen, daß es ſchlechthin kein Wiſſen gebe, in welchem nicht die intellektuelle Thätigkeit der Vernunft und die ſinnliche Thätigkeit des Organismus (die Funktionen der Sinne, Wahrnehmung und Empfindung) die beiden unzertrennlichen Faktoren wären. Sowohl die allgemeinen realen, wie die allgemeinen formalen Begriffe, behauptet er, enthalten organiſche Thätigkeit und organiſche Elemente, indem ſie in ihrer urſprünglichen Entſtehung die einzelnen ſinnlichen Vorſtellungen der unter ſie zu ſubſumirenden Gegenſtände und Thätigkeiten zurückrufen; und in dem Maße, als wir ſie nicht ſo beleben, wird auch nichts wirklich in ihnen gedacht, ſondern ſie werden nur als Zeichen gebraucht. Selbſt die allgemeinen Denkformen, deren Repräſentant der Satz A = A ſey, haben noch eine organiſche Seite, ſofern ſie die Form des Proceſſes des Wiſſens enthalten oder eine Bedingung deſſelben ausſprechen: ohne organiſche Thätigkeit ſey jener Satz ſchlechthin leer, indem er nichts als die bloße Wiederholbarkeit des Gedankens ausſage (Dialektik. Herausg. v. Jonas. Berl. 1839. S. 58 f.). Umgekehrt kommen aber auch keine Vorſtellungen zu Stande ohne die intellektuelle oder Vernunftthätigkeit. Letztere, rein für ſich gedacht, ſey die Denkform und die Quelle der Einheitſetzung und Entgegenſetzung; die organiſche Thätigkeit dagegen bringe den Denkſtoff herbei, und ſey die Quelle der an ſich verworrenen, durch die Intelligenz erſt zu ordnenden Mannichfaltigkeit der Impreſſionen. Das Wiſſen könne daher als Denken, d. h. mit überwiegender Vernunftthätigkeit und anhangender organiſcher, oder als Wahrnehmen, d. h. mit überwiegender organiſcher und anhangender Vernunftthätigkeit, vorhanden ſeyn; aber Eines nur unter Vorausſetzung des Andern. Selbſtgenügſam ſey nur die dritte mittlere Form, das Anſchauen,

d. h. das Gleichgewicht der organischen und intellektuellen Thätigkeit. Jedenfalls sey das reine Denken ohne Wahrnehmen kein Wissen: denn die Correspondenz zwischen Denken und Seyn, die der Begriff des Wissens fordere, könne nur vermittelt seyn durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seyns mit der Organisation stehe (Ebd. S. 57. 61 ff. 391. 498. 54.). Eben darum könne die vorauszusetzende absolute Einheit des Idealen und Realen (Gott) nicht gewußt werden. Eben darum aber sey auch das wirkliche Wissen nie vollendet, sondern immer nur im Werden begriffen. Denn die Vollendung, das Wissen als allumfassendes System, würde voraussetzen, daß wir uns der Totalität des Seyns vermittelst der organischen Thätigkeit bemächtigen könnten, und im Stande wären, uns im Denken Begriffe zu bilden, die den durch das Wahrnehmen vermittelten Urtheilen vollkommen adäquat wären. Beides aber ist unmöglich. Und mithin kann auch das der Begriffsbildung zugewendete speculative Element des Wissens niemals vollkommen Eins werden mit dem der Urtheilsbildung zugekehrten empirischen (Ebd. S. 162 ff. 142 f.). Physik und Ethik müssen vielmehr, wie bemerkt, stets in Naturkunde und Naturwissenschaft, Geschichtskunde und Sittenlehre geschieden bleiben, und nur von einem Streben nach Einigung beider Seiten und damit nur von einem Werden des wirklichen Wissens kann die Rede seyn.

Von dem Allen weiß Schelling nichts. Wie ihm das Absolute nur der alleinige Inhalt des Wissens, selbst zugleich absolutes Erkennen ist, und nur durch absolutes Erkennen erkannt werden kann, so ist ihm auch das Wissen nur Eines, in sich vollendet, in der Einen Idee des Absoluten beschlossen, und es kommt nur darauf an, diese Idee in der ganzen Fülle ihres Inhalts auseinanderzulegen. Schelling läßt den Gegensatz zwischen menschlichem und absolutem Erkennen gänzlich fallen: das wahre Wissen ist ihm nur das absolute und um das Absolute. Schl. dagegen spricht dem Menschen absolute Erkenntniß schlechthin ab, und handelt nur vom relativen, bedingten, unvollkommenen Wissen im Gegensatz gegen das absolute.

Diese bei aller Verwandtschaft so bedeutende Differenz in den Grundbestimmungen läßt eine ähnliche Einheit und Verschiedenheit erwarten im Verfahren, oder in der Art, wie die Resultate gewonnen und das System selbst nach Form und Inhalt begrün-

det wird. Erſt durch die nähere Betrachtung dieſes Wie werden wir zugleich in den Geiſt und Charakter der Schleiermacherſchen Philoſophie näher eindringen.

Schl. beginnt, wie Schelling, vom Begriff des Wiſſens. Daß wir wiſſen, was Wiſſen ſey, iſt ihm «innere Thatſache», gegen die der Skepticismus nicht aufkommen könne, da er, indem er dem menſchlichen Geiſte das Wiſſen abſpreche, doch den Begriff des Wiſſens ſelbſt zu haben implicite anerkenne. Dieſem ſeinen Begriffe nach iſt das Wiſſen immer ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wiſſen, ſondern nur dasjenige, welches vorgeſtellt wird 1) mit der Nothwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieſelbe Weiſe producirt werde, und 2) daß es einem Seyn (dem darin Gedachten) entſpreche. Zum Wiſſen gehöre alſo, daß Jeder, wiefern er ſeiner eignen Ueberzeugung nach weiß, auch die Ueberzeugung habe, daß über denſelben Gegenſtand jeder Menſch das Gleiche denken müſſe, und daß er Jeden in dem Maße, als er ſich mit ihm verſtändige, nöthigen könne, über denſelben Gegenſtand ſo und nicht anders zu denken (Dialektik. S. 11. 39. 43.). Schl. erkennt ſonach ausdrücklich an, daß alles Wiſſen ſeiner erſten Grundbeſtimmung nach auf der dem Denken immanenten Denknothwendigkeit beruhe. Obwohl ſich nun von hier aus leicht zeigen ließ, daß ſowohl der aufgeſtellte Begriff des Wiſſens als auch die innere Thatſache, auf die er ſich ſtützt und die doch ebenfalls gewußt wird, wie überhaupt ſchlechthin Alles, was in's Gebiet des Wiſſens fällt, und womit die Wiſſenſchaft irgend beginnen möge, dieſelbe Denknothwendigkeit vorausſetze, und ſomit ſchlechthin keine Behauptung, die nicht als denknothwendig ſich ausweiſe, auf Mehr, als eine bloß ſubjektive Meinung zu ſeyn, Anſpruch habe, — ſo läßt Schl. dennoch die Denknothwendigkeit gleich, nachdem er ſie anerkannt hat, wieder fallen. Nicht von ihr will er ausgehen, nicht nöthigen will er, daſſelbe anzunehmen, was er behauptet; ſondern, weil es bis jetzt mit dem Nöthigen noch Keinem gelungen, weil vielmehr die mannichfaltigen philoſophiſchen Syſteme es nur zu einer beſchränkten Gültigkeit in einer beſtimmten Zeit und einem beſtimmten Kreiſe gebracht haben, ſo will er die Philoſophie überhaupt nicht als Wiſſenſchaft oder Wiſſenſchaftslehre, ſondern nur als Kunſtlehre vortragen, als Kunſt nämlich, die beiden Elemente, wodurch ein Denken zum Wiſſen werde, in die realen Denkakte einzubilden. Denn

beſtehe das Philoſophiren weſentlich darin, den innern Zuſammenhang alles Wiſſens zu machen, ſo hänge jedes einzelne Wiſſen auf zwiefache Weiſe von der Philoſophie ab: einmal, inwiefern es ſich auf früheres Wiſſen beziehe, und alſo nur durch die Verknüpfung mit dieſem ein Wiſſen ſey; ſodann, inwiefern es ſich auf einen Gegenſtand beziehe, und ſomit den innerſten Gründen des Wiſſens und ſeines Zuſammenhangs mit dem Seyn unterworfen ſey. Was ein Denken überhaupt zu einem Wiſſen mache, ſey eben nur dieſe Correſpondenz mit dem ihm entſprechenden Seyn, und daß es geworden ſey im Zuſammenhange mit dem Früheren nach den Regeln der Verknüpfung. Inſofern alſo in uns ein Trieb ſey, zu wiſſen, ein Wiſſenwollen, ſey auch die Richtung da, jene beiden Elemente jedem einzelnen Denken einzubilden, und in dem Maße, als uns unſer Handeln mit dieſer Tendenz klar ſeyn ſolle, müſſe es auch ein ſicheres, geregeltes Verfahren zur Verwirklichung derſelben geben. Dies Verfahren, zur Theorie erhoben, ſey das Weſen der Dialektik, der erſten, Grundlegenden Disciplin der Philoſophie. Sie ſey alſo Theorie (Kunſtlehre) der wiſſenſchaftlichen Conſtruction, aber Conſtruction des realen Wiſſens. Und da zum Wiſſen weſentlich die Identität der Ueberzeugung aller Wiſſenden gehöre, dieſe Identität alſo in der Conſtruction des Wiſſens zugleich mit zu produciren ſey, ſo ſey die Dialektik zugleich Kunſt des Gedankenwechſels von einer Differenz des Denkens aus bis zur Uebereinſtimmung im Denken, oder Kunſt, mit einem Andern in einer regelmäßigen Conſtruction der Gedanken zu bleiben, kurz Kunſt ein Geſpräch zu führen und zu leiten. Sie wolle alſo das urſprüngliche Wiſſen nur darſtellen als Verfahrungsweiſe, jedes andre Wiſſen daraus hervorzubringen, keineswegs wolle ſie das Seyn, das der Gegenſtand des realen Wiſſens ſey, ableiten von dem höchſten Seyn, lehre mithin auch keineswegs, ob eine Behauptung wahr ſey, d. h. dem Seyn entſpreche, ſondern nur, welchen wiſſenſchaftlichen Werth jede habe. In ihrer höchſten Vollendung ſey ſie daher allerdings Conſtruction des Organismus des Wiſſens, Wiſſenſchaftslehre, und eben damit Kunſt der Kritik jedes fragmentariſch gegebenen Wiſſens. — Denn in der künſtleriſchen Anweiſung zur Conſtruction des Wiſſens werde natürlich letzteres ſelbſt mit conſtruirt, die Regeln und Geſetze derſelben ſeyen eben nur die Geſetze des zu Conſtruirenden ſelbſt, ſtellen mithin das Wiſſen ſelbſt dar als ein geſetz-

mäßig entſtehendes, ſich ſelbſt entwickelndes und gliederndes, ſomit organiſches Ganzes, womit dann auch jedes einzelne gegebene Wiſſen auf ſeinen Werth im Zuſammenhange des Ganzen zurückgeführt ſey. Zugleich aber deute die Dialektik nur vorbereitend auf eine andre Form der Philoſophie hin, in der das Künſtleriſche zurück- und das Wiſſenſchaftliche heraustrete, indem ſie als Kunſttheorie zugleich nur Mittel ſey, um die Philoſophie als Wiſſenſchaft darzuſtellen (Ebd. S. 2. 6. 10. 12 ff. 17. 371 ff. 19 ff.).

Schl. alſo läßt das Princip der Denknothwendigkeit nur fallen um der Thatſache willen, daß es bisher noch keinem Philoſophen mit dem Nöthigen gelungen ſey, d. h. daß in der Wirklichkeit das Gewußte nicht als denknothwendig erſcheine. Dieſe Thatſache widerſpricht dem Begriffe des Wiſſens. Nun kann aber der Begriff, wenn er wahr ſeyn ſoll, unmöglich mit der Wirklichkeit in Streit liegen. Mithin ſind nur drei Fälle möglich: entweder iſt der Begriff falſch und das Moment der Denknothwendigkeit aus ſeiner Faſſung wegzuſtreichen; oder die Thatſache iſt unrichtig aufgefaßt, indem ſie etwa zu allgemein, ohne die gehörige Diſtinktion des Wahren und Irrigen in jedem philoſophiſchen Syſteme, hingeſtellt wäre; oder endlich es muß noch ein drittes Moment im Begriffe des Wiſſens geben, in welchem jener Widerſpruch ſich auflöſt. Schl. läßt ſich auf dieſes Trilemna nicht ein: er weicht der Macht des Thatſächlichen, und giebt, ſcheinbar wenigſtens, das Moment der Denknothwendigkeit ohne weiteres, d. h. willkührlich, auf, ohne es doch aus dem Begriffe zu entfernen. Damit ſetzt er von vornherein den Begriff des Wiſſens mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, oder zum abſtrakten Ideale herab, das wohl wirklich ſeyn ſollte, aber nicht iſt. Zugleich aber iſt jenes Aufgeben in der That bloßer Schein. Indem er von der Dialektik fordert, daß ſie die dem Wiſſen begrifflich nothwendige Uebereinſtimmung aller Wiſſenden herzuſtellen habe, und die Möglichkeit dieſer Uebereinſtimmung auf die gleiche menſchliche Natur in allen Menſchen und auf die ebenfalls identiſche, Allen gleichmäßig gegebene Außenwelt gründet (A. O. S. 486.), ſo führt er das Moment der Denknothwendigkeit durch eine Hinterthür wieder ein. Denn eben die in allen Menſchen identiſche menſchliche Natur, zu der auch das Denken gehört, iſt die ihm immanente Zwangsgewalt, die es, ſofern es Wiſſen ſeyn will, nöthigt, ſo und nicht anders zu denken, und dadurch jene Uebereinſtimmung

zwiſchen den einzelnen Denkenden hervorbringt. Die Dialektik, und im Grunde die ganze Philoſophie wird damit zur Kunſtlehre, aus dem Inhalte des Denkens das Allgemein-menſchliche von dem bloß Individuellen, Subjektiven auszuſondern, dies Allgemeine oder, was daſſelbe iſt, das in dem Denken jedes Einzelnen liegende Denknothwendige, welches zunächſt und unmittelbar im Ueberzeugungsgefühle (auf das auch Schl. ausdrücklich recurrirt) ſich ausſpricht, zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, und ſo das Denken zum Wiſſen zu erheben.

Nur ſo gefaßt hat Schl's. Dialektik einen Sinn. Denn in der That iſt der erſte jener drei Fälle unmöglich: es iſt unmöglich, aus dem Begriffe des Wiſſens das Bewußtſeyn der Gewißheit, der Allgemeingültigkeit und damit der Denknothwendigkeit zu entfernen, ohne das Wiſſen zur bloßen ſubjektiven Meinung herabzuſetzen. Mithin bleiben nur die beiden andern Fälle übrig. Daß es nun bis jetzt noch keinem Philoſophen gelungen, ſein Syſtem zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, iſt allerdings richtig. Allein um dieſe bloß empiriſche Thatſache außer allen Zweifel zu ſetzen, um aus ihr folgern zu können, daß es auch in Zukunft Keinem gelingen werde, und ſomit um ihr einen Einfluß auf die Geſtaltung und Behandlung der Philoſophie einzuräumen, dazu würde gehören, daß ſie ſelbſt erſt als nothwendig dargethan wäre, d. h. daß gezeigt wäre, warum das menſchliche Wiſſen ſich nicht zur vollen Allgemeingültigkeit erheben laſſe. Eben damit aber wäre der dritte jener möglichen Fälle eingetreten: es wäre im Begriffe des menſchlichen Wiſſens ſelbſt das Moment nachgewieſen, welches trotz der ihm integrirenden Denknothwendigkeit doch das Nöthigen und damit die allgemeine Uebereinſtimmung unmöglich mache. Ließe ſich nämlich darthun, daß das menſchliche Wiſſen nothwendig nur ein relatives, unvollkommenes ſey, ſo würde natürlich auch die ihm inhärirende Denknothwendigkeit nur eine relative, unvollkommene (nicht abſolut zwingende und nicht vollſtändig klar zu machende) ſeyn können. Und wäre das menſchliche Wiſſen nur im Werden, in einem Entwickelungsprozeſſe begriffen, deſſen Ziel jenſeit ſeines irdiſchen Daſeyns läge, ſo würde auch eine Uebereinſtimmung des Wiſſens wohl im Einzelnen und zwiſchen Einzelnen, nicht aber im Ganzen und Allgemeinen zu erreichen ſeyn. Denn das noch werdende, unvollſtändige Wiſſen iſt ſelbſt in keinem Momente ein Ganzes, und die Beſtrebungen der

Philoſophie, es dennoch ſyſtematiſch zu ordnen und als Ganzes darzuſtellen, ſo nothwendig ſie ſeyn mögen, müſſen doch eben ſo nothwendig dem allgemeinen Geſetze des Werdens unterliegen, d. h. Syſtem muß neben Syſtem ſtehen und auf Syſtem folgen, ohne es zur Allgemeingültigkeit d. i. zum Abſchluſſe zu bringen. —

Dieſe beiden Punkte ſind es denn auch, die Schl. im Folgenden ausdrücklich im Begriffe des menſchlichen Wiſſens hervorhebt, und ſo implicite und ſtillſchweigend den obigen Widerſpruch zwiſchen dem Begriffe des Wiſſens und ſeiner Wirklichkeit löſt. Nur folgt daraus nicht, daß die Dialektik oder gar die ganze Philoſophie nur als Kunſtlehre behandelt werden dürfe. Denn die Anweiſung, das Wiſſen zu conſtruiren, iſt nur eine Nachweiſung des Proceſſes und der Geſetze, nach welchen das Wiſſen und ſein Zuſammenhang zu Stande kommt. Dieſe Geſetze ſind ſelbſt Gegenſtand des Wiſſens und des forſchenden Wiſſenstriebes, und die Lehre, von der ſie vorgetragen werden, mithin eine Wiſſenſchaft. Das Wiſſen iſt ja nothwendig immer ſchon vorhanden, und kann nur über die immanenten Geſetze ſeiner Entſtehung aufgeklärt werden: einem ſchlechthin Unwiſſenden das Wiſſen beizubringen in ähnlicher Art, wie etwa einem der Malerei Unkundigen das Malen, dazu wird ſich Schl. ſchwerlich anheiſchig machen wollen. Eben ſo wenig kann die Dialektik bloß Kunſt der Geſprächführung ſeyn, um von einer Differenz des Wiſſens zwiſchen verſchiedenen Individuen zur Einheit und Uebereinſtimmung hinzuleiten. Denn enthalten die ſtreitigen Vorſtellungen wirklich ein Wiſſen, ſo muß auch die Uebereinſtimmung bereits in ihnen vorhanden ſeyn, und kann nur zum Bewußtſeyn gebracht oder von den Schlacken des Irrthums und der ſubjektiven Meinung gereinigt werden. Dies wäre auch wohl in wirklichen Geſprächen bei einer kleinen Anzahl von Individuen, wo jede Meinung ihren perſönlichen Repräſentanten hat, zu erreichen. Die Philoſophie dagegen, die ſich an Alle wendet, kann ſich unmöglich dem endloſen Geſchäfte unterziehen, alle möglichen irrigen Anſichten zu beſeitigen; ſelbſt Plato's Dialogen, die wenigſtens die Form von Geſprächen tragen, würde man ſehr ſchlecht verſtehen, wenn man ſie für Geſpräche in dieſem Sinne hielte. Schl. führt nun in der That gar kein Geſpräch, auch nicht einmal formell, nicht einmal monologiſch. Was er eigentlich meint, was er wirklich ausübt und nur unter dem unpaſſenden Namen gleichſam verſteckt, iſt vielmehr nur das Princip

des Dialekticismus. Ohne auf andre entgegenstehende Ansichten eine mehr als beiläufige kritische Rücksicht zu nehmen, weist er zunächst im Wesen der menschlichen Intelligenz selbst, ganz allgemein, Gegensätze nach; von diesen geht er aus, um theils zu jener ursprünglichen, dem Wissen selbst vorauszusetzenden Unreinheit des Idealen und Realen zu gelangen, theils zu zeigen, daß das Wissen nur in der gegenseitigen Vermittelung und Durchdringung dieser Gegensätze zu Stande komme.

Dies ist die allgemeine Tendenz seiner «Dialektik». Sein Verfahren dabei ruht indeß durchweg auf dogmatistischen Grundlagen. Im weitern Verlaufe der Dialektik sind es immer wieder die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns an die er anknüpft. Ja man kann sagen, seine ganze Philosophie ist nur eine mit ausgezeichnetem Scharfblick durchgeführte kritisch dialektische Entwickelung der Thatsachen des Bewußtseyns.

So stützt er zunächst seinen Begriff des Wissens und das in ihm vorausgesetzte äußere, reale Seyn gegen die Einwendungen des subjektiven Idealismus nur durch Berufung auf solche Einwirkungen, von denen wir uns bewußt seyn, daß sie nicht von uns ausgegangen (S. 41. 488 f.) Denn die hinzugefügte Behauptung, daß in der Gesprächführung ein Andrer außer uns gesetzt sey und man träumend nicht disputiren könne, ist eine Appellation an eine selbstgemachte Voraussetzung, eine petitio principii. Indessen soll auch das Selbstbewußtseyn, aus dem Fichte gerade seinen subjektiven Idealismus ableitete, vielmehr das Gegentheil beweisen. In jedem Denken nämlich werde ein Gedachtes außer dem Denken gesetzt. Denn wenn auch das Gedachte in uns sey als unser Zustand oder unsere Handlung, so sey es doch immer noch von unserm Denken verschieden, da der Zustand oder die Handlung in uns seyn könne, ohne von uns gedacht zu werden, mithin nur in uns sey, nicht sofern wir Denken, sondern sofern wir selbst ein Seyn sind. Im Selbstbewußtseyn haben wir das Wissen um unser Seyn nur im Seyn selbst und doch als ein von ihm Verschiedenes; zugleich sey hier Denken und Seyn als gegenseitig durch einander werdend gegeben, indem sie sich in der Reflexion und im Willen gegenseitig bestimmen; mithin könne Niemand glauben, daß beide beziehungslos neben einander hergehen. Der Zweifel, ob in einem Denken das Gedachte mit dem Seyn übereinstimme, rühre nur daher, daß das Seyn wie das

Denken getheilt ſey, und es nicht wohl begreiflich erſcheine, wie Einheit und Vielheit in beiden auf gleiche Weiſe vertheilt ſeyn könne. Wäre das Seyn nur Eines und das Denken auch Eines, ſo würde Jeder die Beziehung zwiſchen beiden klar ſehen. Da wir indeß wiſſen, daß das innerſte Weſen beider jenſeit der Theilung liegt, ſo können wir, darauf ſehend, an ihrer Zuſammenſtimmung und Zuſammengehörigkeit nicht zweifeln. (S. 48. 53 f.).

Allein zunächſt wird von uns nicht das Gedachte als ſolches (der Gedanke), ſondern vielmehr neben dieſem ein Seyendes, auf das es ſich bezieht, und dieſes allein, außer unſerm Denken geſetzt. Ferner geſchieht dieß nicht mit jedem Gedachten und in jedem Denken, ſondern nur in dem, welches ein Wiſſen ſeyn will: unſern ſelbſtgemachten Fiktionen z. B. ſetzen wir kein Seyendes außer dem Denken zur Seite. Endlich aber bringen alle jene Behauptungen nur ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns zu Markte. Gemeinhin ſetzen wir freilich, wo wir zu wiſſen vermeinen, ein Seyendes außer unſerm Denken als Eins mit dem in ihm Gedachten. Und im Selbſtbewußtſeyn unterſcheiden wir allerdings unſer gedachtes Selbſt als ein zugleich Seyendes von unſerm denkenden Selbſt, und glauben das Denken nur im Seyn und das Seyn im Denken zu haben. So thun wir freilich. Aber ob wir daran recht thun, und welchen Grund wir haben, ein Seyn außer unſerm Denken anzunehmen, beides zu unterſcheiden und doch als zuſammenſtimmend zu ſetzen, das iſt die Grundfrage, welche die Philoſophie erſt zu beantworten hat, ehe von einem Wiſſen im Schleiermacherſchen Sinne die Rede ſeyn kann. Die Einheit unſers Weſens — abgeſehen davon, daß ſie ebenfalls nur unſerm Bewußtſeyn gemäß thatſächlich angenommen wird, — ſcheint beſſer gewahrt zu ſeyn, wenn es nicht in den Gegenſatz von Denken und Seyn, Idealem und Realem, ſondern auf die ideale Seite allein, in die Identität der Denkthätigkeit als Denken und Gedachtes geſetzt wird. Außerdem iſt ja mit dem Selbſtbewußtſeyn noch keineswegs ein Seyn außer unſerm Selbſt gegeben: wiſſen wir in ihm von einem Seyn, ſo iſt es immer nur unſer eignes, das wir wohl von einem Andern unterſcheiden; aber dieß Andre iſt wiederum nur unſer eigner Gedanke, dem wir bloß um unſers Selbſtbewußtſeyns willen noch keineswegs ein entſprechendes Seyn außer unſerm Denken zur Seite ſetzen dürfen.

Zuletzt erkennt denn auch S. ſelbſt an, daß die ganze Un-

terſcheidung zwiſchen Idealem und Realem, oder was ihm daſſelbe iſt, zwiſchen dem Principe der intellektuellen und der organiſchen (leiblich-ſinnlichen) Thätigkeit als der beiden Faktoren des Wiſſens, die als beſondere Modificationen des Seyns, keiner vom andern abſtammend, neben einander fortlaufen, — lediglich «Sache der Geſinnung» ſey. Denn die Annahme dieſes höchſten Gegenſatzes beruhe eben nur auf der «Anſicht des Bewußtſeyns.» Wer indeß ein Wiſſen wolle, d. h. das Gefühl der Ueberzeugung anerkenne, müſſe dieſe Duplicität wollen: denn es laſſe ſich ſonſt kein Unterſchied zwiſchen Wiſſen und anderem Denken nachweiſen. Wer ferner ſich ſelbſt finden und feſthalten wolle, müſſe dieſelbe Duplicität annehmen: denn wenn die intellektuelle oder Vernunftthätigkeit von der organiſchen abſtammte, ſo wären wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des geſpaltenen Seyns. Wer endlich die Welt im Gegenſatz mit dem Ich halten wolle, müſſe gleichermaßen jene Duplicität wollen: denn wenn umgekehrt die organiſche Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abſtammte, ſo machten wir die organiſchen Impreſſionen ſelbſt, und hätten keine Urſache, ein Seyn außer uns anzunehmen. Wer alſo überhaupt die Anſchauung des Lebens wolle, müſſe nothwendig jene Duplicität wollen. (S. 75 ff.).

Sonach kommt denn aber in ähnlicher Art wie bei Fichte (in der erſten Periode) zuletzt Alles auf den ſubjektiven Willen an. Das Denken erklärt ſich für banquerott, und zieht ſich auf die Geſinnung zurück: Ich will wiſſen, ich will nicht zweifeln, ob ein Wiſſen möglich ſey, und demgemäß nehme ich an, daß Alles, was ich zum Wiſſen brauche, auch realiter vorhanden ſey! Dieſer Wille ſoll freilich eine gewiſſe Nöthigung in ſich tragen: ohne ihn ſoll ich weder mich ſelbſt noch die Welt feſthalten können. Allein das Ich braucht der Skeptiker nicht aufzugeben, ſobald er es mit dem ſubjektiven Idealismus als Produkt des ſich in ſich unterſcheidenden, das Nicht-Ich ſelbſt ſetzenden Denkens faßt. Auch die Welt kann er, freilich nur als ſubjektive Vorſtellung, feſthalten. Und hinſichtlich des Wiſſens können Skeptiker und Idealiſt mit Recht fragen: welches Intereſſe habe ich vom theoretiſchen Standpunkte, ein Wiſſen in Deinem Sinne anzunehmen? Und ſelbſt wenn es mit meinem bloßen Wollen gethan wäre, warum ſoll ich es wollen? Auf dieſe Frage wird Schl. ſchwerlich eine Antwort haben, wenn er nicht weiter auf die praktiſche

Philoſophie recurriren, und dieſe zur Vorausſetzung der theoretiſchen machen will.

Auf derſelben dogmatiſtiſchen Grundlage ferner ruht Schl.'s Behauptung, daß es in der Wirklichkeit kein reines, allgemeingültiges Wiſſeu geben könne. Schl. geht dabei von der doppelten Thatſache aus: 1) daß im einzelnen Subjekte wie unter den verſchiedenen einzelnen Individuen die Vorſtellungen gegen einander im Streit liegen, daß aber dieſes ſtreitige Denken, wenn es ein Wiſſen geben ſolle, ſich zur Uebereinſtimmung müſſe bringen laſſen, indem der Begriff des Wiſſens die ſich gleichbleibende Identität und die Allgemeingültigkeit des Gewußten fordere, worauf das Ueberzeugungsgefühl beruhe, uud 2) daß das Wiſſen wie alles wirkliche Denken nur in jener Duplicität, d. h. im Zuſammenwirken der intellektuellen und organiſchen Thätigkeit zu Stande komme. Mit der Idee des Wiſſens, ſchließt er, ſey daher eine Gemeinſamkeit der Erfahrung und eine Gemeinſamkeit der Principien (Denkformen) unter Allen, mittelſt der Identität der Vernunft und der Organiſation in Allen, geſetzt (S. 44. 386. 485. 65.). Dagegen macht er dann aber ſelbſt die Thatſache geltend, daß in Demjenigen, was im Bewußtſeyn ebenfalls mit Ueberzeugung, aber nur mit perſönlicher, und alſo nicht als Wiſſen vorkomme, z. B. in den ſ. g. Maximen und beim Schönheitsgefühl, doch ebenfalls intellektuelle und organiſche Thätigkeit enthalten ſey. Dieß beweiſe, daß in beiden Thätigkeiten, außer jener Identität unter allen Menſchen, auch eine Differenz unter ihnen geſetzt ſey. Und obwohl die Funktionen, in denen Differenz ſich zeige, andre ſeyen als die im Wiſſen, ſo könne doch das Differente und das Identiſche nicht völlig von einander geſondert ſeyn. Alſo müſſe auch das Denken in ſeinem ganzen Umfange von der Differenz tingirt ſeyn, und mithin gebe es in der Realität kein reines Wiſſen, ſondern nur verſchiedene concentriſche Sphären der Gemeinſamkeit der Erfahrung und der Principien. (S. 67 f. 495 f.).

Dieſe Argumentation beweiſt indeß nur zur Evidenz, wie bedenklich es ſey, auf bloße Thatſachen des Bewußtſeyns zu fußen. Denn daß mit dem Schönheitsgefühle bloß eine perſönliche Ueberzeugung verknüpft ſey, daß alſo jedes Kunſturtheil und alles Aeſthetiſche rein in's Gebiet der Subjektivität falle, werden ohne Zweifel Viele nicht als Thatſache des Bewußtſeyns anerkennen. Außerdem beweiſt Schl. zu viel. Denn fordert die Idee des Wiſ-

ſens die Identität der Vernunft und der Organiſation in allen Menſchen, iſt aber gleichwohl dieſe Identität nicht rein vorhanden, ſondern ſtets nur getrübt von der Differenz, d. h. die Objektivität der Erkenntniß getrübt von der Subjektivität; ſo giebt es überhaupt gar kein Wiſſen, ſondern nur ein mehr oder minder ſubjektives Meinen. Denn was iſt ſubjektive Meinung (ſobald ſie unterſchieden wird vom Irrthum und der Einbildung) anders, als eben nur das durch die Subjektivität getrübte, differenziirte Wiſſen? — Endlich zerſtört das Reſultat der Schleiermacherſchen Argumentation ſeine eignen Prämiſſen. Denn giebt es zwiſchen den einzelnen Individuen keine reine Identität der Vernunft und der Organiſation, ſo können auch die Thatſachen des Bewußtſeyns, die ja ebenfalls von der Vernunft und der Organiſation abhängen, nicht in allen Menſchen dieſelben ſeyn. Mithin kann auch von ihnen nichts Allgemeingültiges hergeleitet werden; ſie ſind überhaupt unfähig, zu Ausgangspunkten einer über das einzelne Subjekt hinausreichenden Unterſuchung zu dienen; und der auf ſie geſtützte Satz, daß es kein reines, allgemeingültiges Wiſſen gebe, hat keinen größeren Anſpruch auf Gültigkeit, als die gerade entgegengeſetzte Behauptung! —

Auf derſelben dogmatiſtiſchen Baſis endlich ruht Schl.'s Idee des Abſoluten. Vermittelſt jener Thatſachen nämlich ſtellt er zunächſt feſt, daß im Denken hinſichtlich des Seyns daſſelbe müſſe enthalten ſeyn können, was im Wahrnehmen, und umgekehrt. Denn wenn das Wiſſen einerſeits dasjenige Denken ſey, welches mit dem Seyn übereinſtimme, andrerſeits nur Produkt der intellektuellen und organiſchen Thätigkeit, ſo müſſe dieſelbe Uebereinſtimmung mit dem Seyn ſowohl im Reſultate der intellektuellen, wie im Reſultate der organiſchen Funktion geſetzt ſeyn können. Alſo müſſe auch in der Vernunftthätigkeit unter der Form der Einheit und der (beſtimmten, durch Entgegenſetzung gegliederten) Vielheit daſſelbe geſetzt ſeyn können, was in der organiſchen Thätigkeit als unbeſtimmte, verworrene Mannichfaltigkeit geſetzt ſey. Da nun die Vernunftthätigkeit im Idealen, die organiſche dagegen im Realen gegründet ſey, das Ideale aber ſich nur beſtimmen laſſe als dasjenige, was im Seyn Princip aller intellektuellen, das Reale, was im ſelben Seyn Princip aller organiſchen Thätigkeit ſey; und da ferner dieſer höchſte Gegenſatz, der Alles, worin das Syſtem der Gegenſätze ſich ausdehne, unter ſich befaſſe, die Gränze des Trans-

ſcendentalen und Immanenten ſey; da man endlich bei ihm nicht ſtehen bleiben könne, ohne ihn zu einem leeren Myſterium zu machen; ſo müſſe er nothwendig von dem Einen Seyn befaßt werden und auf dieſes zurückführen, welches ihn und alle zuſammengeſetzten Gegenſätze aus ſich entwickele. Das Transſcendentale, worauf wir von hier aus kommen, ſey alſo die Idee des Seyns an ſich, unter zwei entgegengeſetzten und ſich auf einander beziehenden Arten oder Formen und Modis, dem Idealen und Realen, als Bedingung der Realität des Wiſſens (S. 74 ff. 499. Vgl. Syſt. d. Sittenl. S. 14—17.).

Man ſieht, der Gegenſatz des Idealen und Realen bildet nur darum die Gränze des Transſcendentalen und Immanenten, weil die abſolute Einheit des Idealen und Realen oder das Seyn an ſich jenſeit des Gegenſatzes und damit jenſeit der beiden Formen des Seyns fällt, in denen allein unſer Wiſſen ſich bewegt und die umgekehrt allein in unſerm Wiſſen immanent ſind. Daraus ergiebt ſich, daß Schl. die abſolute Einheit nicht bloß darum als transſcendental bezeichnet, weil ſie über den höchſten Gegenſatz und damit über die Welt, ſondern vielmehr weil ſie über unſer Wiſſen ſelbſt ſchlechthin hinausgeht. Eben darum aber iſt nicht wohl einzuſehen, wie gerade dieſes unſer Wiſſen zu der Idee der abſoluten Einheit hinführen könne. In der That iſt die Schlußfolgerung, die Schl. macht, falſch. Iſt das Ideale dasjenige im Seyn, was Princip der Vernunftthätigkeit, das Reale dasjenige, was Princip der organiſchen Thätigkeit iſt, und laufen beide Thätigkeiten, wenn auch in gegenſeitigem Zuſammenwirken (deſſen Produkt das Wiſſen iſt), doch ſelbſtſtändig neben einander fort; ſo kann nur folgen, daß auch im Seyn beide Principien parallel neben einander hergehen, d. h. daß das Seyn an ſich nicht die abſolute Einheit, ſondern der Gegenſatz des Idealen und Realen und das nur durch den Gegenſatz mögliche Zuſammenwirken beider ſey. Denn was im Wiſſen intellektuelle und organiſche Thätigkeit, das iſt im Seyn Ideales und Reales; und wie das Wiſſen nicht die Einheit, ſondern nur das Zuſammenwirken der ſelbſtſtändig bleibenden beiden Thätigkeiten fordert, ſo kann dem entſprechend auch im Seyn nicht die Einheit, ſondern nur ein Zuſammenwirken des Idealen und Realen geſetzt werden. Noch einleuchtender wird dies, wenn wir bedenken, daß unſer Wiſſen nicht ein ſich gleich bleibendes, identiſches, allgemeingültiges, ſondern

seine Identität stets durch die Subjektivität getrübt und differenziirt seyn soll. Wie kann aber dies in sich gespaltene Wissen auf ein schlechthin Einiges Seyn als seine Bedingung und Voraussetzung hinführen sollen? Daß der höchste Gegensatz ein leeres Mysterium seyn würde, wenn wir bei ihm stehen blieben, kann doch unmöglich eine Nöthigung involviren, über ihn hinauszugehen. Gesetzt, der Grund unsers Wissens wäre nun einmal in Wahrheit ein leeres Mysterium, — was können wir dagegen thun? Wäre es so, wir müßten es eben dulden. Und was ist denn die absolute Einheit, in der Schl. den Gegensatz befaßt seyn läßt, andres als ein leeres Mysterium? Sie liegt ja nach ihm durchaus jenseit unsers Wissens; es ist in ihr nichts zu denken, als daß sie die Negation (negative Voraussetzung) ist von Allem, was wir zu denken und zu wissen vermögen; ja er weist im Folgenden weitläuftig und ausdrücklich nach, daß sie nicht nur nicht gewußt, sondern nicht einmal gedacht werden könne, vielmehr ihrem positiven Gehalte nach ein schlechthin unvollziehbarer Gedanke sey! —

Schl. war inconsequent oder wahrheitliebend genug, die Schellingsche Idee des Absoluten, die nothwendig auch ein absolutes, über den Gegensatz erhabenes Erkennen fordert, mit der nun einmal unleugbaren Relativität des menschlichen Wissens, mit dessen Abhängigkeit vom Empirischen, mit dessen Gebundenheit an den Gegensatz, kurz mit dessen unverkennbarer Unvollkommenheit vermitteln zu wollen. Dieser Versuch, schlechthin Disparates zusammen zu zwingen, konnte nicht nur nicht gelingen, sondern mußte nothwendig den innern Zwiespalt nur um so deutlicher zu Tage fördern. Indem Schl. das menschliche Wissen faßt, wie es nun einmal wirklich ist, so wird unmittelbar klar, daß von einem solchen Wissen aus unmöglich auf eine absolute Einheit als letzten Grund und Voraussetzung geschlossen werden kann. Und indem er die absolute Einheit schlechthin jenseit des menschlichen Wissens und Denkens setzt, so leuchtet unmittelbar ein, daß auf diesen jenseitigen Grund sich unmöglich das System des menschlichen Wissens aufbauen läßt. Das Princip und das System fallen vielmehr schlechthin auseinander; durch das Ganze geht ein Riß von oben bis unten.

Dennoch ist es gerade dieser Widerspruch, worauf die Bedeutung des Schleiermacherschen Systems und der Fortschritt in

ihm beruht. Denn indem Schl. im Folgenden mit glänzendem Scharfſinn nachweiſt, daß die abſolute Einheit eben nur jenes ſchlechthin Transſcendentale, Jenſeitige, Unerfaßbare ſey, ſo zeigt er eben damit, daß entweder das Abſolute nicht die abſolute Einheit ſeyn könne (ſondern anders gefaßt und ausgedrückt werden müſſe), oder daß es, wenn gerade nur dieſer Ausdruck ihm weſentlich adäquat ſey, überhaupt nur ein leerer Name, das Nichts des Wiſſens und Denkens ſey, mit dem die Wiſſenſchaft daher auch nichts zu thun haben kann.

Jenen Nachweis nun, der den Kern ſeiner Dialektik bildet, führt Schl. von den verſchiedenſten Seiten aus, indem er die einzelnen Geiſtesthätigkeiten nach einander durchgeht, und darthut, daß wir die abſolute Einheit weder im Denken, durch Begriff und Urtheil, erreichen, noch im Wollen ergreifen, noch auch endlich im Gefühle rein beſitzen können. Wir können uns indeß die nähere Betrachtung des größten Theils dieſer Deduction erſparen. Denn es iſt unmittelbar einleuchtend, daß die reine, abſolute Einheit (das reine Seyn) eben nur das caput mortuum der Abſtraction, d. h. nichts iſt und bedeutet als die alle Gegenſätzlichkeit negirende, von allen Gegenſätzen abſtrahirende Thätigkeit unſers eignen Denkens: nur dieſe unſere Thätigkeit iſt wirklich vorhanden, indem wir die abſolute Einheit zu denken oder anzuſchauen wähnen; mithin kein poſitiver Inhalt, kein Gedanke, und alſo auch kein wirkliches Denken, kein Wiſſen, kein Wollen. Als Begriff kann ſie daher, wie Schl. näher ausführt, nicht gefaßt werden: denn damit würde ſie (auch als der allerallgemeinſte Begriff) in das Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern geſtellt, welches ein Mannichfaltiges, alſo Entgegengeſetztes einſchließt. In ein Urtheil kann ſie nicht gebracht werden: denn damit würde ſie in das Verhältniß des Subjekts und Prädicats geſetzt, welches aus einem Beſtimmtgeſetzten Andres auf beſtimmte Weiſe ausſchließt. In beiden Fällen alſo würde ſie in das Gebiet der Gegenſätzlichkeit herabgezogen, was ihrem Weſen als der abſoluten Einheit aller Gegenſätze widerſpricht. Mithin kann ſie auch nicht gewollt werden: denn was weder im Begriff noch im Urtheil zu erfaſſen iſt, kann auch nicht Inhalt des Willens ſeyn (Syſt. d. Sittenl. S. 17 f. Dial. S. 84. 86 f. 90. 92. 99 f. 135. 144 f. 517 ff. 427.). So bleibt nur noch das Gefühl übrig. Und in ihm glaubt Schl. allerdings die, wenn auch getrübte und beſchränkte, Sphäre ge-

funden zu haben, in der ſein Abſolutes ſeinen Sitz habe. Dieſen Punkt, in dem zugleich der Schwerpunkt ſeiner chriſtlichen Dogmatik und ſeines ganzen theologiſchen Syſtems liegt, haben wir daher noch etwas näher zu erörtern.

Betrachten wir, ſagt Schl., die Urſache, warum es uns nicht gelungen iſt, uns des transſcendentalen Grundes zu bemächtigen, ſo iſt ſie unſtreitig die, daß Denken und Wollen noch im Gegenſatz ſtehende Funktionen ſind, und wir daher in ihnen nicht dasjenige ergreifen können, was über allen Gegenſatz hinausliegt. Es bleibt ſonach nur noch der Verſuch übrig, es in der Identität des Denkens und Wollens aufzuſuchen. Eine ſolche Identität iſt nun wirklich vorhanden. Faſſen wir das Leben als eine Reihe, ſo iſt es ein Uebergang aus Denken in Wollen, und umgekehrt. Der Uebergang aber iſt das aufhörende Denken und anfangende Wollen in Einem; mithin erſcheint in ihm beides identiſch, da es in Eins zuſammenfällt. Im Denken iſt das Seyn der Dinge in uns geſetzt auf unſere Weiſe; im Wollen dagegen iſt unſer Seyn in die Dinge geſetzt, ebenfalls auf unſere Weiſe; ſofern alſo nicht mehr das Seyn der Dinge in uns geſetzt wird, wird unſer Seyn in die Dinge geſetzt. Aber unſer Seyn iſt das Setzende, und dieſes bleibt im Nullpunkt übrig: alſo unſer Seyn als ſetzend in der Indifferenz beider Formen, des Denkens und Wollens. Dies iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn = Gefühl, verſchieden von dem reflektirten Selbſtbewußtſeyn = Ich, welches die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente ausſagt, und alſo auf dem vermittelnden Zuſammenfaſſen der Momente beruht; verſchieden aber auch von der Empfindung, welche das Subjektive, Perſönliche iſt im einzelnen, beſtimmten Momente, alſo mittelſt der Affektion geſetzt, und daher nicht die Identität von Denken und Wollen, ſondern vielmehr Keins von beiden. Im Gefühle dagegen ſind wir uns ſelbſt die Einheit des denkend-wollenden und wollend-denkenden Seyns, zwar irgendwie, aber gleichviel wie, beſtimmt. In ihm alſo haben wir die Analogie mit dem transſcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegenſätze; und zwar nicht blos im Uebergange, ſondern (ſofern Denken ſtets auch Wollen iſt, und umgekehrt) in jedem Momente, ſey er auch vorherrſchend denkend oder wollend. Dieſe Aufhebung der Gegenſätze könnte nun aber freilich nicht unſer Bewußtſeyn ſeyn, wenn wir

uns ſelbſt darin nicht zugleich ein bedingtes und beſtimmtes wären und würden. Ein ſolches werden wir uns darin allerdings; nur nicht durch Etwas ſelbſt im Gegenſatze Begriffenes, — denn inſofern wären darin die Gegenſätze nicht aufgehoben, — ſondern durch Dasjenige, worin allein das Denkend-Wollende und Wollend-Denkende mit ſeiner Beziehung auf alles Uebrige Eins ſeyn kann, — alſo durch den transſcendentalen Grund ſelbſt. Dieſe transſcendentale Beſtimmtheit des unmittelbaren Selbſtbewußtſeyns durch das Transſcendentale ſelbſt, in welchem das höchſte Weſen repräſentirt iſt, iſt das religiöſe Gefühl. Denn ſofern in ihm auch das Seyn der Dinge als wirkendes und leidendes geſetzt iſt, und ſofern wir damit uns mit dem Seyn der Dinge und dieſes mit uns identificiren; ſo iſt dies Gefühl zugleich Bedingtheit alles Seyns, welches in den Gegenſatz von Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit verflochten iſt, d. h. es iſt allgemeines Abhängigkeitsgefühl. — Dieſes religiöſe Gefühl (die Religion) kann ſonach niemals durch das Denken oder Wollen (Philoſophie und Sittlichkeit) erſetzt werden: denn es bildet eben die Ergänzung zu dem, was wir in unſerm Verfahren noch vermiſſen. Umgekehrt aber kann auch die ſpeculative Thätigkeit oder die Philoſophie nicht entbehrt werden. Vielmehr iſt Eines ſo nothwendig als das Andre; Keines von beiden hat den Primat über das Andre. Denn Jedes iſt unvollkommen, nur nach einer andern Seite hin. Die Philoſophie kann das Abſolute weder im Begriff, noch im Urtheil, und ſomit überhaupt nicht im Gedanken vollziehen; ſie bringt es nur zu einer negativen Beſtimmung deſſelben. Dafür aber hat ſie dieſes Negative und in ihm das Abſolute rein und unvermiſcht, in ſeinem Anſich. Das religiöſe Bewußtſeyn dagegen hat das Abſolute allerdings auf poſitive Weiſe; aber nicht an und für ſich, ſondern immer nur an einem Andern, an einem Bewußtſeyn des Menſchen von ſich ſelbſt, von beſtimmten menſchlichen Verhältniſſen ꝛc., ſo daß wir immer nur um ein Seyn Gottes in uns und in den Dingen, nicht aber um ein Seyn Gottes außer der Welt oder an ſich wiſſen (Dial. S. 428 ff. 152 ff.). —

Zunächſt nun geht dieſe ganze Deduction wiederum nur von dogmatiſtiſchen Vorausſetzungen aus. Denn der Uebergang von Denken in Wollen und Wollen in Denken, worin ſich die Identität beider, die Schl. das Gefühl nennt, manifeſtiren ſoll, tritt

wiederum nur als Thatſache auf. Demnächſt iſt der Ausgangspunkt offenbar falſch gefaßt. Schl. ſetzt voraus: nur darum habe ſich weder im Denken noch im Wollen der transſcendentale Grund ergreifen laſſen, weil Denken und Wollen ſelbſt noch im Gegenſatze ſtehende Funktionen ſeyen. Allein Schl. hatte im Vorangegangenen beide gar nicht im Gegenſatze gegen einander, ſondern vielmehr jedes für ſich in Betracht gezogen; jedes für ſich hatte ſich gezeigt als gebunden an die Gegenſätzlichkeit überhaupt, und nur darum erwies ſich jedes von beiden als unfähig, das Abſolute zu erfaſſen. Ja das Wollen ſollte im Grunde und an ſich gar nichts andres als das Denken ſeyn, nur in einem andern Verhältniß zum Seyn ſtehend (S. 517 f.). Danach aber erhellt zur Evidenz, daß auch beide zuſammen nicht mehr leiſten können, als jedes für ſich. Denn iſt jedes von beiden nicht darum, weil es am andern ſeinen Gegenſatz hat, ſondern an ſich ſelbſt unfähig, das Abſolute zu faſſen, ſo kann das Wegfallen des Gegenſatzes zwiſchen beiden gar keine Aenderung hervorbringen: Das, worin beide Eins ſind, muß an derſelben Unfähigkeit leiden. Mit der Aufhebung jenes Gegenſatzes iſt ja die Gegenſätzlichkeit überhaupt, an die das Denken wie das Wollen, jedes für ſich und in ſich, gebunden iſt, nicht nur nicht mit aufgehoben, ſondern ſie kann und darf niemals aufgehoben werden, weil ſonſt das Denken und Wollen ſelbſt, und mithin auch das Gefühl aufgehoben wäre. Jedenfalls iſt in dieſer Einheit beider noch keineswegs das Abſolute als ſolches geſetzt. Denn das Gefühl, ſofern es das Setzende iſt, durch welches ſowohl (denkend) das Seyn der Dinge in uns, als (wollend) unſer Seyn in die Dinge geſetzt wird, ſteht zwar im Nullpunkte zwiſchen Denken und Wollen wie zwiſchen unſerm Seyn und dem Seyn der Dinge; involvirt aber nichtsdeſtoweniger auch auf dieſem Punkte noch einen Gegenſatz, den Gegenſatz nämlich zwiſchen ſich als dem Setzenden und Demjenigen, welches geſetzt wird, oder zwiſchen ſeinem Thun und ſeiner That. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn habe ich mich immer nur, ſofern ich mich zugleich von irgend einem Andern unterſcheide oder unterſchieden fühle, alſo im Gegenſatze zu einem Andern, als ein Beſondres, Beſtimmtes, Bedingtes, wie auch Schl. ausdrücklich anerkennt, mithin nicht als ein ſchlechthin Einiges, ſondern als ein Entgegengeſetztes. Das Andre aber, das damit zugleich geſetzt iſt, das Beſtimmende, Bedingende,

kann nicht das Absolute seyn. Denn dieses schließt ja nach Schl. alles Andre, jeden Gegensatz schlechthin aus. Hier aber wäre es gerade nur als das Andre meiner selbst, im Gegensatz zu mir gesetzt, folglich nicht als die absolute Einheit (Negation) aller Gegensätze. — Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl als Träger der Idee des Absoluten ist mithin ein offenbarer Widerspruch gegen seine eignen Prämissen: sein Absolutes kann weder gewußt noch gedacht noch gewollt noch gefühlt werden.

Glücklicherweise ist indeß dies Abhängigkeitsgefühl für Schl.'s philosophische Weltanschauung von keiner wesentlichen Bedeutung: es steht im Grunde außer oder neben derselben, wie die Religion neben der Philosophie; von einer gegenseitigen Ergänzung oder einer Vermittelung beider zu Einem Ganzen ist weiter keine Rede. Vielmehr ohne auf jenes Rücksicht zu nehmen, bestimmt Schl. im Folgenden das Verhältniß zwischen Gott und Welt ganz nach den Resultaten, die sich aus der Betrachtung des Denkens und Wollens für die Fassung beider Ideen ergeben haben. Beide Ideen sind danach Correlata, keineswegs identisch. Denn die Welt, sagt S., kann man nicht denken nach der Analogie eines einzelnen Weltkörpers oder Sonnensystems mit einem Centralkörper, ohne daß sie endlich werde und zum bloßen einzelnen Dinge herabsinke. Die Welt ist daher im Gedanken immer als Vielheit ohne Einheit gesetzt, die Gottheit dagegen immer als Einheit ohne Vielheit; die Welt ist Raum- und Zeit-erfüllend, die Gottheit Raum- und Zeitlos; jene die Totalität der Gegensätze, diese die reale Negation aller Gegensätze. Gleichwohl ist aber nicht Eines ohne das Andre zu denken: die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung (der absoluten Einheit) nicht Entsprechendes; Gott nicht ohne die Welt; weil wir nur in dem Bestreben, die Idee der Welt zu vollziehen, auf die Voraussetzung Gottes kommen, und weil wir merken, daß wenn wir Gott vor der Welt denken, wir nicht mehr dieselbe Idee, sondern ein leeres Phantasma haben. Beide Ideen sind transscendental: auch die Idee der Welt liegt nicht minder außerhalb unsers realen Wissens als die Idee der Gottheit. Denn die Totalität des Endlichen (des Seyns) ist weder durch die organische Funktion jemals gegeben, noch durch die intellektuelle je zu construiren, kann nie Anschauung werden, in der speculatives und empirisches, ethisches

und physisches Wissen sich durchdränge, sondern bleibt immer bloßer, unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernten Analogieen steht. Die Idee der Welt ist indeß nicht in demselben Sinne transscendental wie die Idee Gottes. Denn wir können uns die Möglichkeit denken, wie in den Besitz unserer Erde, so in den Besitz jedes Weltkörpers mit seinem ethischen und physischen Systeme zu kommen. Das Hinderniß ist daher nur die Unendlichkeit des Processes und die Beschränktheit unserer Organisation unter der Potenz der Erde. Von der Idee der Gottheit dagegen müssen wir uns bekennen, daß wir sie auch durch einen unendlichen Proceß und bei gesteigerter Organisation nicht erreichen können. Denn könnten wir sie haben, so müßten wir sie uno actu haben, da es keine Vielheit in ihr giebt; wir können sie aber nie haben, da alles Erkennen organisch ist, sie aber organisch nicht zu fassen ist. Die Idee der Welt ist daher nur insofern transscendental, als sie der transscendentale terminus ad quem und das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden ist, während die Idee der Gottheit der transscendentale terminus a quo und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich ist. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht: sie liegt vielmehr allem einzelnen Wissen, das ohne sie gar nicht vollzogen werden könnte, auf gleiche Weise und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang zu Grunde. Von der Idee der Welt dagegen kann man sagen, daß die ganze Geschichte unsers Wissens eine Approximation dazu sey: denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens. — Nach Allem also sind wir nicht befugt, ein andres Verhältniß zwischen Gott und Welt zu setzen, als das des Zusammenseyns beider. Wir können ebensowenig einen Gegensatz, als eine Identität beider construiren, weil beide Ideen nach ihrem Seyn in uns verschieden sind, und wir sie andrerseits doch nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen der Einen und der andern, und können auch mit Besonnenheit nichts andres erwarten (Dialekt. S. 161 f. 433. 526. 163 f. 166.).

Dies Resultat ist charakteristisch für Schl.'s ganze Philosophie. Wir schweben damit gerade in der Mitte zwischen den beiden Enden eines reinen Widerspruchs. Denn in jenem Zusammenseyn von Gott und Welt liegt noth-

wendig, daß die Welt ein Andres ſey als Gott, unterſchieden von Gott. Sofern ſie unterſchieden iſt von ihm, iſt ſie nicht Gott. Nun ſoll aber Gott doch die «volle Einheit ſeyn von Allem, was iſt.» Mithin kann es nichts geben außer Gott, nichts was nicht göttlich, nicht immanentes Moment jener Einheit wäre: gäbe es ein ſolches, ſo wäre Gott nothwendig dem Gegenſatze verfallen, nicht mehr Gott. Folglich kann die Welt überhaupt gar nicht ſeyn. — Daſſelbe gilt von Gott, wenn wir umgekehrt von der Idee der Welt ausgehen. Denn neben der unendlichen Vielheit der Gegenſätze kann unmöglich die reine Einheit ſtehen, in der alle aufgehoben (negirt) wären. Dieſe Einheit iſt ja die abſolute Negation der Vielheit; ein Zuſammenſeyn beider, eine Beziehung zwiſchen ihnen, mithin unmöglich: entweder ſie fallen in's Unendliche auseinander, oder ſie heben ſich gegenſeitig auf. Iſt alſo die Welt, ſo kann Gott nicht ſeyn. Beide Ideen ſchließen ſich gegenſeitig aus: ihr untrennbares Zuſammenſeyn iſt ein reiner Widerſpruch. Freilich ſollen beide jenſeit unſers realen Wiſſens und Denkens liegen. Allein damit iſt nichts gewonnen. Denn ob die Beſtimmungen, die ſich widerſprechen, vollziehbare oder unvollziehbare Gedanken ſind, iſt hinſichtlich des Widerſpruchs, der in ihrem Seyn liegt, ganz gleichgültig. Vielmehr drückt die behauptete Unvollziehbarkeit des Gedankens, der Begriff eines unvollziehbaren Gedankens überhaupt, nur wiederum daſſelbe Schweben zwiſchen den beiden Enden eines Widerſpruchs aus. Denn als Gedanke iſt er Inhalt des Denkens, Gedachtes; als unvollziehbar dagegen ſoll er jenſeit des Denkens liegen, nicht gedacht werden können. So ſchwebt er in der Mitte zwiſchen dem Diesſeit und Jenſeit des Denkens wie zwiſchen ſeinem eignen Seyn und Nichtſeyn.

Dieſes Schweben zwiſchen den Gegenſätzen, die zuſammen den Widerſpruch bilden würden, dieſe ſchwebende Mitte, die hinüber und herüber ſchwankt, ohne die Enden zu erreichen, dies Oſcilliren zwiſchen ſchlechthin divergirenden Richtungen, iſt die eigenthümliche Art, wie Schl. die Gegenſätze vermittelt, die beſondere Methode ſeiner Dialektik. Er ſucht das Problem des Dialekticismus zu löſen, indem er zeigt, daß unſer ganzes Denken und Wiſſen ſelbſt ein ſolches Schweben ſey. Denn einerſeits thut er dar, daß unſerm Wiſſen die Gegenſätze durchaus nothwendig ſeyen; zugleich aber weiſt er nach, daß ſie nicht als Gegenſätze

festgehalten werden können, — zeigt also, daß wir nicht über die Gegensätze hinauskönnen und doch ihre Einheit denken müssen, und umgekehrt die Einheit nicht zu erreichen vermögen und doch auch bei den Gegensätzen nicht stehen bleiben können. Danach aber wissen wir, und wissen zugleich auch nicht. Denn fordert der Begriff des Wissens die Identität des Realen und Idealen, ist also das wahrhafte Wissen nur in dieser Identität, d. h. im unwißbaren Urgrunde, so ist unser Wissen, das diese Identität nicht erreichen kann, kein Wissen. Sofern es aber andrerseits doch über die Gegensätze hinausstrebt zur Einheit und Gemeinsamkeit (Allgemeinheit), und sich dieser auch wirklich annähert, obwohl immer nur annähert; — so hält es in der That gerade die Mitte zwischen seinem eignen Seyn und Nichtseyn, zwischen der Identität und der Differenz, zwischen der objektiven Wissenschaft und der subjektiven Meinung. Es ist sowohl das Eine als das Andre und zugleich weder das Eine noch das Andre, ein Zusammensеyn beider, welches (wie das von Gott und Welt) weder Gegensatz noch Identität noch Vermittelung ist, — d. h. es ist selbst der in der Schwebe gehaltene, nie aufzulösende, aber stets zur Auflösung strebende Widerspruch! —

Dieses Schweben und Oscilliren geht durch Schl's. ganzes System. Zunächst durch den ganzen zweiten Theil der Dialektik. Hier will Schl. das Wissen, das er im ersten Theile nach seinem Seyn und Wesen und letztem (transscendentalen) Grunde betrachtet hat, in seinem Werden darstellen (Dial. S. 174.). Allein es ist nur die Form dieses Werdens, die Art und Weise, wie das Wissen zu Stande kommt oder ein Denken zum Wissen wird, mit der es die Dialektik zu thun hat; den Inhalt hat die eigentliche Weltweisheit, Ethik und Physik, zu entwickeln. Der ganze zweite Theil ist daher nur Formen- oder Methodenlehre, weshalb ihn Schl. auch den «technischen Theil» nennt. Er zerfällt wiederum in zwei Hauptabschnitte. Schl. unterscheidet nämlich zwei Hauptformen des Werdens des Wissens, die, zur wissenschaftlichen Methode erhoben, zugleich die Form der Wissenschaft bilden: 1) die Form der Construction, und 2) die Form der Combination. Die Construction ist diejenige Form des Werdens oder die Methode zur Realisirung desjenigen Wissens, welches ohne vorhergehendes bestimmtes Wollen, mehr receptiv (passiv — unabsichtlich) zu Stande kommt, indem die permanente

unbestimmte Agilität des Denkvermögens sich den vorkommenden äußern oder innern, organischen Affektionen hingiebt, — wie dies im Gebiete der gemeinen Erfahrung geschieht. Die Combination dagegen ist die Form für das Werden desjenigen Wissens, dem ein bestimmtes Wollen voran geht, oder die Methode, dasjenige Wissen zu realisiren, das nach einer zu Grunde liegenden bestimmten Form, welche nach ihrer Materie sich umsieht, mehr spontan gesucht wird. Bei der ersten Art des Wissens kommt es vornehmlich darauf an, was wir aus der verworrenen Mannichfaltigkeit der organischen Affektionen, denen wir uns hingegeben, machen. Hier also wird das Princip der Construction, die Idee der Einheit, vorzugsweise das Thätige in uns seyn. Die Einheit ist zuletzt die absolute Einheit, die Idee der Gottheit; und demgemäß wird also in der Construction das Bestreben vorwalten, Alles auf die höchste Einheit zurückzuführen oder aus ihr abzuleiten. Bei der zweiten Art des Wissens dagegen ist die Idee des Wissens schon das dem Akte (des Suchens) vorausgehende thätige Princip. Der Akt selbst aber besteht im Verknüpfen: denn das Suchen reiht Alles, was der zu Grunde liegenden Idee des Wissens entspricht, als reales Wissen an einander. Mithin ist die Art der Verkettung hier die Hauptsache; und diese hat zu ihrem leitenden Principe die Idee des Ganzen, der Totalität, d. h. der Welt. Allein in jedem receptiven (gegebenen) Wissen ist zugleich etwas Spontanes: denn wenn nicht die intellektuelle (denkende, wollende) Funktion, der alle Begriffe (als bereitliegende Formen für den aufzunehmenden Denkstoff) auf zeitlose Weise unbewußt inhäriren, in Wechselwirkung mit den organischen Affektionen stünde und als lebendiges Princip mit thätig wäre, so könnte gar kein bestimmtes Wissen zu Stande kommen. Eben so ist umgekehrt in dem spontanen (gesuchten) Wissen immer etwas Receptives: denn das gesuchte Wissen wird nicht eher gefunden, als bis uns das der Form entsprechende Seyn organisch afficirt. Dort ist also nur überwiegende Receptivität, hier überwiegende Spontaneität. Und demgemäß zerfällt dann wiederum die Lehre von der Construction in zwei Theile: a) die Theorie der Begriffsbildung, die überwiegend im Gebiete des spontanen Wissens sich bewegt, und den Inductions- und Deductions-Proceß zu ihren Momenten hat; und b) die Theorie der Urtheilsbildung, die überwiegend dem receptiven Wissen angehört. Und gleichermaßen

theilt ſich die Methode der Combination in zwei beſondere Formen oder Operationen: a) in das heuriſtiſche Verfahren oder die Methode der Heuriſtik, die überwiegend bei dem geſuchten Wiſſen Anwendung findet, und b) in das architektoniſche Verfahren oder die architektoniſche Methode, die eine gewiſſe Summe des Wiſſens als bereits gegeben vorausſetzt (Dial. S. 175 ff. 180. 296 f. 300. 306 f.). —

Dieſe vier Formen oder Methoden, die ſolcher Geſtalt durch den doppelten Gegenſatz gebildet werden, durch welchen Schl. auch hinſichtlich des Inhalts das Ganze der Wiſſenſchaft theilen und gliedern will, bedingen und beſtimmen nun aber einander ſo durchgängig, daß keine ausgeſchloſſen werden kann, keine die erſte iſt, keine den Anfang macht. Alle vier müſſen gleichzeitig in gegenſeitiger Durchdringung, oder doch im beſtändigen Wechſel zu gegenſeitiger Ergänzung und Berichtigung angewendet werden. Denn da das mehr ſpontane Wiſſen nie ohne ein receptives iſt und umgekehrt, da ſich vielmehr beide ganz wie die organiſche und die intellektuelle Thätigkeit zu einander verhalten und nur in ihrer Wechſelwirkung ein Wiſſen überhaupt zu Stande kommt; ſo kann auch die Combination nicht ohne die Conſtruction und dieſe nicht ohne jene ſeyn; auch ſie ſtehen nothwendig in beſtändiger Wechſelwirkung und gegenſeitiger Bedingtheit durch einander: — «Alles Werden des Wiſſens iſt daher nur Oſcillation zwiſchen beiden». Daraus folgt von ſelbſt, daß daſſelbe auch von der Begriffs- und der Urtheilsbildung, der Deduction und Induction, der Heuriſtik und Architektonik gilt (S. 178 ff. 181. 203. 208. 240. 288 f. 300 f.).

Betrachten wir nun aber dieſes Oſcilliren näher, ſo iſt es wiederum nur jenes Schweben zwiſchen den (relativen) Gegenſätzen, jenes myſteriöſe Zuſammenſeyn, das weder Identität noch Gegenſatz noch Vermittelung iſt. Es iſt das Schweben zwiſchen Spontaneität und Receptivität, zwiſchen Gegebenem und Geſuchtem, zwiſchen Begriff und Urtheil, zwiſchen Finden und Erfinden, zwiſchen Ordnung und Unordnung, — mithin aber auch zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen, zwiſchen Wahrheit und Irrthum, zwiſchen Zweifel und Gewißheit. Denn wie innerhalb jenes Oſcillirens ſich ſtets die rechte Mitte treffen laſſe, dafür giebt Schl. weder Regel noch Kriterium an; die Thätigkeit jener vier Methoden iſt nicht ein geordnetes nach Art und Grad beſtimmtes Zu-

ſammenwirken zu Einem feſtſtehenden Ziele, ſondern ein mehr oder minder willkührliches (ſubjektives) Hinüber- und Herüberſchweifen der Einen in die andern. Jede zu ſtarke Ausweichung nach der Einen Seite hin muß daher nothwendig zum Irrthum führen, oder das gewonnene Reſultat zweifelhaft machen. Das Wiſſen z. B., welches nach der Seite der Begriffsbildung hin ausſchweift, wird ſich mit ſubjektiven Einbildungen miſchen, indem vorſchnell Begriffe formirt werden, zu denen die Urtheile (die Prädicate) gar nicht oder doch nicht alle gegeben ſind. Wird dagegen nach der Seite der Urtheilsbildung hin ausgeſchweift, ſo miſcht ſich der Zweifel ein, der nothwendig entſteht, wenn die Menge der einem Subjekte beigelegten Prädicate nicht harmoniren, und auf die Einheit des Begriffs ſich zurückführen laſſen will; oder es werden Schlüſſe gezogen, die keine Prämiſſen haben. Bei Ausſchweifungen in der Heuriſtik wird das Finden nothwendig zum ſubjektiven Erfinden (Erdenken); und ein ausſchweifendes Architektoniſiren wird nothwendig zur Syſtemmacherei, in der der Zuſammenhang ſubjektiv erzwungen und damit den Begriffen ſelbſt Gewalt angethan wird. Freilich ſollen die verſchiedenen Methoden ſich gegenſeitig ergänzen und *berichtigen*. Allein das Berichtigen iſt einerſeits ſelbſt nicht ſicher vor Uebergriffen und Extravaganzen; andrerſeits kann es niemals enden, d. h. das Wiſſen ſchwebt wiederum in der Mitte zwiſchen dem Irrthum und deſſen Berichtigung. —

Daſſelbe Schweben und Oſcilliren drückt ſich endlich in Schl.'s Principe der Viertheilung aus, in welchem die eigenthümliche Art, wie er ſich dem herrſchenden Dialekticismus anſchließt und das Problem deſſelben zu löſen ſucht, am klarſten hervortritt. Das Wiſſen, als ganzes Syſtem wie als einzelne Wiſſenſchaft, ſoll nämlich, wie ſchon angedeutet, nur nach dem *doppelten* und zwar nach dem doppelten *poſitiven* Gegenſatze getheilt, gegliedert, entwickelt werden können. Denn der *negative* Gegenſatz, ſofern in ihm die Eine Seite ganz negirt ſey, hemme auch die weitere Bearbeitung der andern Seite gänzlich: dieſe, die poſitive Seite, von dem Zuſammenhange mit der andern losgelöſt, ſey damit aus dem Ganzen des Wiſſens herausgeſetzt, und ihre Bearbeitung könne mithin nie integrirendes Element des reinen Erkenntnißproceſſes werden. Aber auch der poſitive *einfache* Gegenſatz ſey unanwendbar. Denn er ſey entweder abſolut, ſo daß ſeine Glieder ſich gegenſeitig ausſchließen, und alſo nicht *zuſammen-*

gewesen seyn können; oder wenn nicht absolut, dann falsch. Wenn nämlich nicht absolut, so heiße das nichts anders als seine Glieder schließen sich nicht aus; dann aber sey das Ganze auch nicht wirklich getheilt. Schließen sie sich aber wirklich aus, so können sie nicht beide in demjenigen, was getheilt worden, zusammengewesen seyn; also sey der Gegensatz dann nur auf eine andre Weise falsch. Wenn daher ein Ganzes wirklich getheilt werden solle, so werde, jemehr es ein Ganzes gewesen, Alles, was ich darin setze, auch überall zusammengewesen seyn, und eben nur das Zusammenseyn des Entgegengesetzten werde getheilt werden müssen. Das könne aber nur in ein entgegengesetztes Uebergewicht getheilt werden, so also, daß ein doppelter Gegensatz entstehe, d. h. daß jedes der beiden Glieder in seinem entgegengesetzten, nur auf verschiedene Art, mit gesetzt werde. Wenn wir z. B. sagen wollten, das menschliche Wesen bestehe aus Leib und Seele, so wäre dies eine Theilung durch einfachen Gegensatz: dann wäre aber auch die Einheit des menschlichen Wesens vernichtet, jedes Entgegengesetzte ginge seinen eignen Weg, und es könnte höchstens von einer Harmonie, aber von keiner Einheit die Rede seyn. Sagen wir dagegen: der Mensch sey ein Ganzes, sein Leben bestehe aus geistiger und leiblicher Thätigkeit, die aber überall zusammen seyen, so können wir auch nur dieses ihr Zusammenseyn theilen, und müssen sagen: beide seyen überall zusammen, aber hier dominire die Eine, dort die andre. So bleibe immer zugleich die ursprüngliche Einheit. — Dasselbe gehe hervor aus der Art, wie uns der erste ursprünglichste Begriff der Welt werde. Wir gewinnen ihn nämlich nur zusammengenommen mit dem Selbstbewußtseyn. Deshalb aber können wir auch die Welt überhaupt nur durch doppelten Gegensatz theilen. Denn wäre jedes Seyn in ihr entweder ausschließlich real oder ausschließlich ideal, so wäre die Einheit unsers eignen Seyns, das im Selbstbewußtseyn offenbar aus beidem besteht, schlechthin aufgehoben: unser Selbst könnte keine Einheit, sondern nur eine mechanische Zusammensetzung von Seyn und Denken, Realem und Idealem seyn. Der doppelte Gegensatz des Idealen und Realen in Vernunft und Natur sey daher auch das allgemeine Theilungsprincip, nach welchem allein das Wissen als Ganzes gegliedert, und objektiv, zum System zusammengeordnet werden könne (S. 243 ff. 307.). —

Obwohl nun Schl. im Folgenden (S. 246 f.) zugibt, daß die Gewißheit, überall einen doppelten Gegensatz zu finden, und somit die Nothwendigkeit der Viertheilung als Princip der Gliederung sich nicht beweisen lasse, sondern nur durch Versuch und Ahnung ihr nahe zu kommen sey; obwohl er sie damit im Grunde für eine bloße Erfindung oder Hypothese erklärt; so leuchtet doch ein, daß Viertheilung für sein System eine nothwendige Consequenz seiner ganzen Grundanschauung ist. Schon das Zusammensеyn von Gott und Welt involvirt den doppelten Gegensatz: Gott als die absolute Einheit des Idealen und Realen und damit aller Gegensätze, die Welt als die reine Vielheit (Totalität) derselben oder als das bloße Zusammensеyn des Idealen und Realen, in welchem beide eben so wenig schlechthin Eins als schlechthin getrennt werden können. Soll dies bloße Zusammensеyn nicht eine wüste, chaotische Masse bilden, soll es getheilt, gegliedert, geordnet werden, so kann dies nur durch den doppelten Gegensatz geschehen. Denn Ideales und Reales sind Gegensätze, aber Gegensätze, die zusammen sind. Nur ihr Zusammensеyn kann getheilt werden. Folglich kann auch auf jede Seite des getheilten Ganzen nur ein Zusammen der Entgegengesetzten zu stehen kommen; und sollen sich beide Hälften von einander unterscheiden, so kann dies nur dadurch geschehen, daß in der Einen das Ideale über das Reale, in der Andern das Reale über das Ideale das Uebergewicht hat, — jenes das Reich der Vernunft (des Geistigen), dieses das Reich der Natur (des Materiellen), beides zusammen die Welt als Ganzes. Demgemäß theilt sich auch das System des Wissens nach dem doppelten Gegensatz in Speculation und Empirie, jene als das Zusammen der intellektuellen (geistigen) und der organischen (leiblichen) Funktion mit dem Uebergewicht der ersteren, diese dasselbe Zusammen mit dem Uebergewicht der letzteren. —

Warum und woher nun aber dieses Uebergewicht des Einen Faktors über den Andern? Woher überhaupt diese Theilung der Welt? Vollzieht sie nur der menschliche Geist, oder ist sie realiter vollzogen? Und wenn letzteres, wie ist es möglich, das ursprüngliche Zusammensеyn solchergestalt zu theilen? — Um diese Fragen kümmert sich Schl. nicht; es ist nun einmal so; die Thatsachen des Bewußtseyns, von denen er ausgeht, haben es so und nicht anders ergeben. Allein kann es denn so seyn? Ist denn auf

jene Weiſe wirklich eine Theilung vollzogen, und doch zugleich die Einheit des Ganzen, das Zuſammenſeyn der Glieder bewahrt? — Die Einheit ſcheint allerdings bewahrt: denn Vernunft und Natur ſind an ſich daſſelbe, beide das gleiche Zuſammenſeyn des Idealen und Realen; der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nur ein quantitativer. Allein bei Lichte beſehen, hebt dieſer quantitative Unterſchied dennoch das Zuſammenſeyn beider, das die Welt ſeyn ſoll, ſchlechthin auf. Die Vernunft nämlich mit ihrem Uebergewicht des Idealen kann die Natur, in der das Reale überwiegt, nur von ſich abſtoßen. Denn das Zuſammen mit der Natur würde das Uebergewicht auf Seiten der Vernunft nothwendig paralyſiren. Daſſelbe gilt umgekehrt von der Natur im Verhältniß zur Vernunft: beide zuſammen, d. h. das Uebergewicht des Idealen zuſammen mit den Uebergewicht des Realen, paralyſiren ſich gegenſeitig, ſetzen ſich gleichſam au niveau, d. h. auf den Nullpunkt, wo das Uebergewicht und damit die Theilung aufgehoben iſt. Freilich ſoll ihr Zuſammen ſich dadurch vermitteln, daß auf Seiten der Vernunft das Ideale ſich beſtändig realiſirt (was der Proceß der Sittlichkeit iſt), und umgekehrt auf Seiten der Natur das Reale ſich idealiſirt (ſich zur Lebendigkeit, Geiſtigkeit erhebt). Allein Schl. ſagt zugleich und muß ſagen: daß auf beiden Seiten Jedes von beidem nur im beſtändigen Werden zum Andern begriffen ſey. Der Proceß der Realiſirung des Idealen, wie der Idealiſirung des Realen muß in's Endloſe gehen: denn erreichte er je ſein Ziel, ſo wäre die abſolute Einheit beider, d. i. die Gottheit erſetzt, mit der die Welt, wie wir geſehen, immer nur zuſammen, nie aber Eins ſeyn noch werden kann. Folglich nähern ſich zwar Vernunft und Natur gegenſeitig in's Unendliche, können ſich aber nie und nimmermehr erreichen, ſind mithin als Natur und Vernunft auch nie zuſammen, ſondern ewig geſchieden. Nur ſofern auf Seiten der Vernunft auch immer ein Natürliches (Reales) iſt, iſt die Vernunft wohl mit einem Natürlichen, aber nicht mit der Natur zuſammen, und eben ſo iſt umgekehrt die Natur wohl mit einem Vernünftigen (Idealen), aber nicht mit der Vernunft zuſammen. — Entweder alſo iſt durch die Theilung das Zuſammen beider ſchlechthin aufgehoben; oder wenn ſie zuſammen ſind, hebt ſich die Theilung auf; das iſt die nothwendige Folge des bloß quantitativen Unterſchieds.

Sollen daher Vernunft und Natur zuſammen das Ganze

der Welt bilden, ſo kann daſſelbe nicht eigentlich getheilt werden, ſondern das ſ. g. Uebergewicht kann nur die immanente oſcillirende Bewegung bedeuten, in der ſich das Ganze ſtets befindet, indem jetzt das Ideale über das Reale, jetzt das Reale über das Ideale ſich erhebt. Vernunft wäre überall da, wo das Zünglein der Wagſchale nach der Seite des Idealen, Natur dagegen, wo es nach der Seite des Realen hin ausweicht. Dieß ſchwankende Hinüber und Herüber gliche dem bewegten Meere, in welchem Welle auf Welle ſich hebt und wieder ſinkt. Woher die Bewegung komme, wiſſen wir freilich eben ſo wenig, als wohin ſie gehe. Genug ſie iſt da, — ein Kommen und Gehen ohne Anfang und Ende, ein Streben ohne Ziel, eine Thätigkeit ohne Grund und Zweck, — ein ewiges Einerlei. Gleichwohl entſpricht in der That nur dieſe Anſchauung der Schleiermacherſchen Idee der Welt, jenem Zuſammenſeyn der Gegenſätze, das weder Identität noch Gegenſatz noch Vermittelung ſeyn ſoll. Es hilft nichts, daß er in der Ethik ausdrücklich erklärt: die Ethik ſey ein Handeln der Vernunft, und die Sittlichkeit weſentlich dasjenige Handeln derſelben auf die Natur, durch welches eine Einheit beider hervorgebracht werde, die ohne daſſelbe nicht wäre, der Proceß alſo, in welchem die Vernunft immer mehr Natur werde, indem das Ideelle kraft ſeines Uebergewichts das Reelle immer mehr zum Ausdruck ſeiner ſelbſt umgeſtalte. (Syſt. d. Sittenl. S. 45. 47.). Denn er ſelbſt nimmt den Satz ſogleich wieder zurück, indem er zeigt, daß einerſeits alles ſittliche Handeln immer ſchon eine Einigung von Vernunft und Natur vorausſetze, und von einem erſten Hineintreten der Vernunft in die Natur nicht die Rede ſeyn könne; und daß es andrerſeits eben ſo wenig jemals zu einem vollendeten Einsſeyn beider kommen könne: denn damit wäre der Gegenſatz beider und folglich ſie ſelbſt wie die Welt überhaupt aufgehoben. «Alles ethiſche Wiſſen ſey vielmehr nur Ausdruck des immer ſchon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft.» (Ebd. S. 46 ff.). Dann aber kann auch offenbar von einem «mehr Einswerden» beider gar nicht die Rede ſeyn. Das Handeln der Vernunft ſchwebt vielmehr in der Mitte zwiſchen einem unerreichbaren Anfang, d. h. einem Anfangsloſen, und einem eben ſo unerreichbaren Ende, d. h. einem Endloſen. Denn iſt der Anfang der Einigung immer ſchon gemacht, ſo iſt ein Anfang überhaupt gar nicht vorhanden, und kann es zur voll-

kommenen Einigung beider nie kommen, so ist auch ein Ziel gar nicht gesetzt noch setzbar. Dann aber giebt es auch keinen Fortschritt, keine Entwickelung: denn dem Endlosen kann man sich eben so wenig nähern, als vom Anfanglosen sich entfernen. Es bleibt beim bloßen Schweben und Oscilliren.

Dasselbe gilt natürlich auch vom Wissen: denn von ihm aus hat sich diese ganze Anschauung des Seyns ergeben. Das Speculative (als das Uebergewicht der intellektuellen Funktion über die organische) ist im Wissen immer schon geeinigt mit dem Empirischen wie umgekehrt das Empirische mit dem Speculativen. Zu einem vollendeten Einssein beider kann es aber niemals kommen; denn damit wäre der Gegensatz des Idealen und Realen gänzlich aufgehoben, und das Wissen kein reales Erkennen mehr (Ebend. S. 38. 43 f. Dial. S. 142 ff.) Mithin giebt es auch im Wissen keinen Fortschritt: denn dieser kann nach Schl. nur in einer immer innigeren Einigung des Speculativen und Empirischen bestehen. Es bleibt also ebenfalls beim bloßen Schweben und Oscilliren.

Außerdem kann es, wie schon bemerkt, trotz dieses ewigen Einerlei's doch nie und an keinem Punkte zur vollen Objektivität und Allgemeingültigkeit des Wissens kommen. Das Wissen behält vielmehr stets ein subjektives Element in sich: es schwebt stets nur in der Mitte zwischen der subjektiven Meinung und der objectiven Erkenntniß, hier der Einen, dort der andern Seite näher stehend. Freilich soll deshalb fortwährend ein kritisches Verfahren die Entwickelung der Wissenschaft begleiten. (Dial. S. 144 283 f.) Allein die Kritik hat selbst keine Kriterien, nach denen sie bessern und berichtigen könnte; auch ist sie von dem subjektiven Elemente nicht frei, und verliert sich mithin ebenfalls in den progressus in infinitum.

Was haben wir nun aber an einem solchen Wissen mehr, als was jeder Skeptiker bereitwillig zugeben würde? Ein Wissen, das in ewiger Berichtigung sich selbst wieder aufhebt, ein Wissen ohne Anfang und Ende, ohne Rast und Ruhe wie ohne Fortschritt und Ziel, ein Wissen, das stets in der Mitte schwebt zwischen den beiden Negationen seiner selbst, zwischen dem Nichts der subjektiven Meinung, von der es nicht los kommen kann, und dem Nichts der absoluten Erkenntniß, die es nicht erreichen kann, ein bloßes Halbwissen und beständiges Wissenwollen, — kurz ein Wissen,

das auf prägnanteſte Weiſe gerade den Zuſtand des Skeptikers, das ſtete Schwanken zwiſchen Gewißheit und Ungewißheit ausdrückt! — Auf der Einen Seite alſo Hinneigung zum Myſticismus, auf der andern Abfall in den Skepticismus; — das iſt das Schickſal jedes dogmatiſtiſchen Syſtemes, mag es dialektiſch oder undialektiſch zu Werke gehen.

Dennoch bezeichnet Schl.'s Syſtem einen entſchiedenen Fortſchritt, aber freilich nur innerhalb der Entwickelung des Dialekticismus. Hier zog er nicht nur mit ſiegreichem Scharfſinn die Conſequenz der Schellingſchen Principien; hier bildete er nicht nur die dialektiſche Methode zu einer relativ vollkommneren Form aus; hier war Er es, der nicht bloß dem Worte und dem Streben nach, ſondern in der That und in Wahrheit den ſubjektiven Idealismus Fichtes durchbrach, indem er, ausgehend mit Schelling und Fichte vom Begriffe des Wiſſens, zuerſt mit ſicherer Hand den Begriff des Realen feſtſtellte, und zeigte, daß darunter gar nichts andres verſtanden werden könne, als dasjenige im Seyn, wodurch es Princip unſerer organiſchen Thätigkeit, alſo Princip der Zuſammenwirkung eines Aeußeren mit unſerem Inneren ſey. Daraus ergab ſich von ſelbſt, daß zum Wiſſen nicht zu gelangen ſey, weder wenn man mit Fichte vom bloß Idealen, vom reinen leeren Denken (Selbſtbewußtſeyn) ausgehe, noch wenn man mit Schelling von der reinen, abſoluten, aber eben damit gleichfalls leeren Idee des Wiſſens als der abſoluten Identität des Idealen und Realen aus, den ganzen Inhalt des Wiſſens a priori conſtruiren wolle. Es ergab ſich vielmehr, daß unſer Wiſſen nur zu Stande komme im Zuſammenwirken der intellektuellen und organiſchen Funktion, d. h. unter Vorausſetzung eines von unſerm Denken unabhängigen und eben damit realen Seyns.

§. 54. Krauſe ſteht zu Fichte und Schelling in einem ähnlichen Verhältniß wie Fries zu Kant und Jakobi: auf der einen Seite die Tendenz, die Syſteme ſeiner beiden großen Vorgänger, wenn nicht principiell zu vermitteln, ſo doch an ihren einander zugekehrten Flächen gleichſam zuſammenzuſchweißen; auf der andern Seite das Streben, den weſentlichen Inhalt der Fichteſchen, insbeſondere aber der Schellingſchen Speculation auf die empiriſch-pſychologiſche Selbſtbeobachtung zu baſiren. Kein Wunder daher, daß in neuſter Zeit, — nachdem der Empirismus wie-

der zu Kräften gekommen, — Krauſe eine ſpäte Anerkennung findet bei Solchen, die gern mitſpeculiren, und doch den guten, feſten Boden der Erfahrung nicht unter den Füßen verlieren möchten.

Krauſe erklärt zwar ausdrücklich: «in der Annahme der Grunderkenntniß ſtimme er mit Schelling und Hegel, ſowie mit Plato überein» (Vorleſungen üb. d. Syſt. d. Philoſ. Gött. 1828. S. 24.). Und in der That wurzeln nicht nur ſeine erſten Schriften (insbeſondere der «Entwurf des Syſt. d. Philoſ. Jena u. Lpz. 1804. S. 31 ff. «Verſuch einer wiſſenſchaftl. Begründ. d. Sittenlehre.» Lpz. 1810. S. 3 ff. 8 f. 23 ff. 30 f. 37. 85 f. 90 f. 126 f. 190 f. 361 f.) ganz in der Schellingſchen Weltanſchauung, ſondern der Schwerpunkt der verſuchten Zuſammenſchweißung neigt auch allerdings mehr nach der Seite des Schellingſchen Syſtems hinüber. Allein bei näherer Betrachtung findet ſich, daß K. einestheils eben ſo ſehr Fichte, anderntheils weder Schelling noch Fichte, ſondern eben Fries iſt. Eine kurze Darlegung der Art und Weiſe, wie er ſein Princip feſtzuſtellen ſucht, wie er es handhabt und auf ihm fortbaut, wird dies zur vollen Evidenz bringen.

Krauſe theilt ſein Syſtem in zwei Haupttheile. Der «erſte ſubjektiv-analytiſche oder deductive Theil» hat es damit zu thun, vom Standpunkte des gebildeten Bewußtſeyns aus den endlichen Geiſt hinanzuleiten zu dem Gedanken und zur Anerkenntniß des Princips alles Erkennens und Wiſſens. Daß dieſe Anerkenntniß nicht bloß vorausgeſetzt, poſtulirt werde, wie von Schelling geſchehen, noch auch durch einzelne vorbereitende Speculationen nur angeſtrebt werde, wie es bei Hegel der Fall ſey, ſondern daß die Wiſſenſchaft vom erſten ſubjektiv Gewiſſen, vom Selbſtbewußtſeyn des Ich anhebend, ohne alle Willkühr, rein der Weſenheit der Sache nach fortſchreitend, zur Anerkenntniß des Princips aufſteige, — darein ſetzt er ſelbſt vornehmlich das Unterſcheidende ſeines Syſtems (Vorleſ. üb. d. Syſt. d. Phil. S. 25. 29.). Der zweite ſynthetiſche oder deductive Haupttheil hat ſodann in der Erkenntniß des Princips die Principien aller untergeordneten Wiſſenſchaften aufzufinden, und aus dem Principe das Ganze der Weltanſchauung, das Syſtem der Wiſſenſchaft zu entwickeln (Ebd. S. 23. 357 f.). —

Der erſte analytiſche Theil beginnt nun einleitungsweiſe mit Erörterungen über die Nothwendigkeit eines Einen, oberſten Grundprincips der Wiſſenſchaft ganz im Fichte-Schellingſchen Style.

Giebt es, wie doch Jeder anerkennt, ein Wiſſen, und ſoll dies zur Wiſſenſchaft werden, behauptet Krauſe, ſo muß der Anfang deſſelben in einem unbeſtreitbar Gewiſſen beſtehen, welches ſelbſt der Zweifler als Bedingung ſeines Zweifels anerkennen müſſe. Dies anfangende Wiſſen muß unmittelbar gewiß ſeyn, keiner Begründung bedürftig, allgemein-menſchlich, Jedem auf jeder Stufe der Bildung erreichbar ꝛc. (Ebd. S. 1. 3. 5 ff. 30 f.). Das Wiſſen wird alſo nach ſeinem Seyn und Begriffe als innere Thatſache vorausgeſetzt: das iſt die gemeinſame dogmatiſtiſche Baſis, auf die auch Krauſe von vornherein ſich ſtellt. Anſtatt anzuerkennen, was die einfachſte Reflexion ergiebt, daß Dasjenige, welches den Begriff des Wiſſens formirt und jene Poſtulate als nothwendige Conſequenzen aus ihm ableitet, nur das Denken und die Denknothwendigkeit iſt, daß alſo auch das Denken und die Denknothwendigkeit, weil die Baſis jener Baſis, der alleinige Ausgangspunkt ſeyn kann, — wird mit einer rein dogmatiſtiſchen Wendung fortgefahren: Jeder habe demnach in ſein eignes Bewußtſeyn hineinzuſchauen, ob er ein ſolches unmittelbar und unzweifelhaft Gewiſſes in ſich finde. Damit iſt dann die Sternwarte der pſychologiſchen Selbſtbeobachtung erſtiegen; das ganze Firmament der Thatſachen des Bewußtſeyns liegt vor uns, und damit wir beſſer ſehen können, wird uns auch ſofort das Perſpektiv der Reflexion in die Hand gedrückt. Jeder, heißt es nämlich weiter, werde ohne Bedenken antworten: Ja, ich finde ſogar eine dreifache Gewißheit der beſchriebenen Art in mir: 1) die Erkenntniß von mir ſelbſt und meinem Ich, 2) von andern Weſen meines Gleichen oder von andern Ichen neben mir, und 3) von den leiblichen Objekten oder den Dingen außer mir. Allein reflektire man auf die letzten beiden Erkenntniſſe, ſo zeige ſich, daß dieſe im Grunde nicht unmittelbar ſeyen. Beide ſeyen vielmehr durch die Sinnesorgane vermittelt, daher auch nicht dem Zweifel entnommen, — wie die Syſteme des ſubjektiven Idealismus beweiſen, — und mithin eines beſondern Grundes ihrer Gewißheit bedürftig. Sonach bleibe nur die Gewißheit unſerer ſelbſt, unſers Ichs übrig. Daß wir ſelbſt ſeyen, können wir nicht bezweifeln; denn im: Ich zweifle, ſey das Ich ja bereits geſetzt. Auch erfahre man, daß das Ich iſt, nicht durch die Sinne des Leibes. Ich ſey vielmehr die Vorausſetzung aller ſinnlichen Erkenntniß: dächte nicht Ich, ſo erführe ich auch nichts durch die

Sinne, so erkännte ich überhaupt schlechthin nichts. Ich sey daher in der That die Grundschauung. Werde dieselbe, die freilich sehr oft verfälscht und bloß theilweise aufgefaßt werde, rein und ganz vollzogen, so werde Jeder finden, daß sie unmittelbare, unbedingte, absolute Gewißheit involvire. Denn unsers Ichs werden wir uns bewußt, ohne daran zu denken, daß wir in uns ein Mannichfaltiges seyen. Wir denken dabei auch nicht an den Gegensatz von Innerem und Aeußerem, oder von Allgemeinem und Besonderm, noch an ein Verhältniß zu irgend einem Andern, noch an irgend eine Bestimmtheit des Ichs, noch endlich an einen Grund des Ichs. Ob Ich einen Grund haben möge oder nicht, sey auf die Gewißheit meiner Selbsterkenntniß ohne allen Einfluß. Ja selbst über den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven sey die Grundschauung Ich erhaben. Denn wenn ich mich auch darauf besinne, daß ich darin mich selbst erkenne, so finde ich doch sogleich, daß Subjekt und Objekt, das erkennende und das erkannte Ich, durchaus Eins und dasselbe sind. Die Grundschauung Ich erfülle daher in der That alle Forderungen eines wissenschaftlichen Princips bis auf Eine. Zum Principe der Philosophie gehöre nämlich auch, daß es die Totalität des Wissens und damit des Seyns in sich trage, um sie aus sich entwickeln zu können. Im Ich aber liege keineswegs die Bestimmung, daß das Ich schlechthin Alles, und außer ihm nichts sey: wir finden vielmehr in unserem Bewußtseyn neben ihm noch die Gewißheit andrer Geister und einer Außenwelt außer uns. Zum Princip des ganzen Systems der Wissenschaft sey also das Ich doch nicht tauglich, wohl aber zum Principe der ganzen Selbsterkenntniß unserer selbst, als einer Theilwissenschaft des Ganzen. Diese Theilwissenschaft sey nun aber zunächst zu vollziehen: denn es bleibe nichts weiter übrig, als zu versuchen, ob sich nicht von ihr und ihrem besondern Principe aus das allgemeine Princip alles Seyns und Wissens finden lasse (Ebd. S. 31 — 45.) —

So begründet Krause zunächst die Nothwendigkeit seines ersten analytischen Haupttheils, der Selbstwissenschaft des Ich; diese soll ihm erst zum eigentlichen Grundprincipe der Philosophie verhelfen. Wir finden hier sogleich alle die bekannten, rein dogmatistischen Voraussetzungen des psychologischen Empirismus. Es wird nicht nur ohne weiteres vorausgesetzt, Jeder werde dasselbe in sich finden, was der selbstbeobachtende Philosoph von sich aus-

ſagt, ſondern Alles ſey auch realiter ſo, wie Er es in ſich findet oder zu finden meint. Er muß freilich zugeſtehen, daß ſein unmittelbar Gewiſſes von Andern anders gefaßt worden ſey. Allein es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Andern (z. B. Fichte) es nur «verfälſcht oder bloß theilweiſe» aufgefaßt haben. Und obwohl die Frage nahe liegt: was ihm denn dafür bürge, daß Er es rein und ganz und ungetrübt geſchaut habe; obwohl alſo jenes Zugeſtändniß die angeblich reine, abſolute Gewißheit der Grundſchauung Ich unrettbar zerſtört, — Ihn kümmert das nicht: er iſt einmal überzeugt, daß er richtig beobachte, rein und vollſtändig auffaſſe; und damit iſt jeder Skrupel aus dem Felde geſchlagen. Kr. giebt uns zwar (S. 35.) das Verſprechen, daß Sinn und Befugniß der Anforderung, die er an Jeden mache, die Grundſchauung Ich eben ſo, wie Er ſelbſt, zu vollziehen, ſich im Folgenden aufklären ſolle. Allein da alles Folgende, wie wir ſehen werden, nur auf die Selbſtbeobachtung baſirt, in der Grundſchauung Ich ſelbſt gefunden wird, ſo leuchtet unmittelbar ein, daß er jenes Verſprechen nicht erfüllen kann.

Die Selbſtwiſſenſchaft des Ich, fährt er fort, kann nur durch reine Selbſtbeobachtung und Wahrnehmung des Ich zu Stande gebracht werden (S. 48.). In dieſer Selbſtbeobachtung finde nun das Ich, 1) daß es an ſich oder ſeiner Grundweſenheit nach ein Weſen, und zwar ein Eines, ſelbes, ganzes Weſen ſey. Was unter Weſen, unter Einheit, Selbheit, Ganzheit zu verſtehen ſey, laſſe ſich nicht ſagen, ſondern müſſe Jeder in ſich ſelbſt finden. Nur zur Verdeutlichung könne angeführt werden, daß bei der Einheit und Ganzheit nicht an Theile zu denken ſey, und daß in der Selbheit die beſtändige Identität mit ſich, in der Weſenheit aber die Selbſtändigkeit liege (S. 49 ff.). 2) In ſich oder nach ſeinen Eigenſchaften und Beſtandtheilen, aus denen es beſtehe, finde das Ich zunächſt, daß es aus Leib und Geiſt und damit als Menſch beſtehe. Demnächſt finde es ſich zugleich als bleibend, zugleich auch als ſich ändernd, d. h. zugleich als unzeitlich, ewig, beſtehend, zugleich aber auch als in der Zeit zu entgegengeſetzten Zuſtänden übergehend; und zwar finde es bei dieſem Uebergehen ſich ſelbſt als Grund ſeiner zeitlichen Aenderung, d. h. es finde ſich als lebend, ſchreibe ſich Leben zu. Sofern es ſich aber ſonach einerſeits als unzeitlichen Grund ſeiner zeitlichen Zuſtände finde, erweiſe es ſich als Vermögen; ſofern es ſich

andrerseits auch als zeitlichen Grund derselben finde, erkenne es sich als Thätigkeit; und sofern es als Thätigkeit der Größe nach bestimmt sey, finde es sich als Kraft; als Vermögen aber in seiner Bestimmung auf das durch die Thätigkeit zu Bewirkende sey es Trieb. Im Besondern endlich erweise sich das Ich, sofern es Grund seiner zeitlichen Gestaltung sey, als denkend, empfindend, wollend; und finde sich mithin in dieser dreifachen Hinsicht als Vermögen und Thätigkeit, Kraft und Trieb (d. h. sey sowohl der unzeitliche als der zeitliche Grund seines Denkens, Empfindens und Wollens); und in diesen Bestimmtheiten allen finde es sich zuletzt als ein selbstständiger Organismus aller seiner Bestandtheile und Eigenschaften (S. 58 ff.).

Diesen vorläufig angegebenen Befund erörtert dann Kr. durch weitläuftige Explicationen und Reflexionen. Uns interessirt indeß nur die Art und Weise, wie er über das Ich hinaus, zum Objektiven, Realen, und weiter zum eigentlichen, allgemeinen, das Ich selbst befassenden und begründenden Principe alles Seyns und Wissens kommt. In dieser Beziehung findet nun zwar das Ich, schon indem es sich Leiblichkeit beilegt, die Ueberzeugung in sich, daß sein Leib ein Theil der äußern Natur sey, daß also eine Natur, und zwar als geordnetes, gegliedertes, gesetzmäßig in Zeit und Raum sich enfaltendes Ganzes, außer uns existire (S. 64 ff.). Allein es findet zugleich, daß die Vorstellung einer äußern Natur zunächst von den Sinnen ausgehe, und daß der Geist durch diese nicht die Gegenstände selbst, sondern nur seine eignen Nerven, nur Lichtbestimmtheiten im Auge, Schwingungen im Ohre ꝛc., wahrnimmt; ja daß ihm die Sinne nur eine zerstreute Mannichfaltigkeit von Bestimmungen gewähren, zu denen er selbst nichtsinnliche Gedanken, Begriffe, Urtheile hinzubringt, z. B. die Gedanken: Stoff und Zusammenhalt des Stoffs, Thätigkeit, Zeit, Raum und Bewegung, und die noch allgemeineren Begriffe, ohne die er auch sein Ich in dessen Ansich nicht zu fassen vermag, wie Wesen, Einheit, Selbheit, Ganzes, Theil, Verhältniß, Grund, — nichtsinnliche Zuthaten, reine Denkbestimmungen (Kategorien), vermöge deren ihm erst die chaotische Masse der sinnlichen Wahrnehmungen zum Bilde eines bestimmten, geordneten Ganzen wird (S. 63 f. 70 ff. Vgl. Die Lehre v. Erkennen u. v. d. Erkenntniß. Aus K.'s handschriftl. Nachl. herausg. v. H. K. v. Leonhardi. Gött. 1836. S. 274 ff. 297. 320 ff. 354 ff.).

Eben so finden wir ferner, daß wir auch andere Vernunftwesen außer uns als unsers Gleichen anerkennen mit voller Gewißheit ihrer wirklichen Existenz. Allein auch diese Ueberzeugung zeigt sich vermittelt durch die Sinne und durch jene allgemeinen, nichtsinnlichen Voraussetzungen; auch von ihr gelte daher ganz dasselbe, was von der Vorstellung einer äußern Natur (S. 74 ff.). Endlich finden wir wohl auch, daß sich unserm Erkennen wie unserm Fühlen und Wollen ein nach allen Seiten hin unbeendbares Gebiet für ihre Thätigkeit darbiete. Wir fassen daher wohl den Gedanken einer unendlichen Vielheit von Naturgegenständen und Vernunftwesen, die zu Einem Ganzen verbunden, ein unendliches Geister- und Naturreich bilden. Und indem wir erwägen, daß wir uns selbst und alle einzelnen Vernunftwesen der Einen Vernunft unterordnen, so finden wir in uns den noch höheren Gedanken der Vernunft selbst, welche alle einzelnen Vernunftwesen in sich enthalte. Allein daß diesen Gedanken Realität zukomme, können wir wiederum mit Fug und Recht nicht eher behaupten, als bis wir die Möglichkeit gefunden haben, uns über unser eignes Ich zu erheben (S. 161 ff. D. Lehre v. Erkennen ꝛc. S. 390 f. 397 f.). Diese Möglichkeit, die sich selbst zur Nothwendigkeit steigert, findet nun Kr. in dem Satze des Grundes.

Der Begriff des Grundes stellt sich ihm, wie schon angedeutet, zuerst ein bei der Erörterung dessen, als was das Ich sich in sich, d. h. seinen Eigenschaften und Bestandtheilen nach, findet. Das Ich findet sich in dieser Beziehung zunächst als sich ändernd; aber zugleich findet es, daß nicht es selbst als ganzes Wesen, sondern nur in seinen bestimmten Eigenschaften, und auch diese nicht selbst, sondern nur ihre endliche Bestimmtheit sich ändert. Als ganzes Ich findet es vielmehr, daß es sich selbst zu seinen Aenderungen bestimmt, und somit, daß es selbst der Grund aller der Aenderungen ist, die in und an ihm vorgehen. Sofern es selbst als Ganzes (an sich) unveränderlich, und somit der unzeitliche, ewige Grund jener Aenderungen ist, schreibt es sich selbst Vermögen zu, und zwar die drei Grundvermögen des Erkennens, Empfindens und Wollens. Sofern es dagegen zu jenen Aenderungen in auf einander folgenden Akten und somit in der Zeit sich bestimmt, sie in der Zeit verwirklicht, und also auch der zeitliche Grund derselben ist, schreibt es sich Thätigkeit zu, und zwar wiederum die drei Grundthätigkeiten des Er-

kennens (Denkens), Empfindens und Wollens, indem diese Vermögen zugleich auch zeitlich wirksam sind. Immer aber weiß das Ich sich selbst über dieser dreifachen Reihe seiner Thätigkeit als der ewige Grund derselben, indem es findet, daß es von oben herein sich selbst bestimmt, was es mit seinen bestimmten Thätigkeiten in diesen drei Richtungen darstellen soll (S. 100. 115 f. 127 ff. 138 ff. 142.). Den Begriff des Grundes bestimmt Kr. demgemäß dahin: Grund sey dasjenige Wesentliche, worin und woran Etwas sey und dessen Wesenheit gemäß es bestimmt sey. Grund sey daher zugleich soviel als ratio, causa: denn sofern der Grund das in ihm Begründete so bestimme, daß dieses mit ihm übereinstimme, nennen wir ihn Ursache (S. 115. 117. 119.).

Bei Allem nun, fährt er fort, was in irgend einer Beziehung als endlich gedacht wird, müssen wir demgemäß nach seinem Grunde fragen. Denn das Endliche ist als solches auch begränzt, hat mithin noch Wesentliches außer sich, ist also nur ein Theilwesentliches, und weiset daher auf das Ganze hin, woran oder worin es ist, d. h. es weiset selbst auf seinen Grund hin. Nun sind aber selbst Natur, Vernunft und Menschheit, obwohl wir sie als unendlich denken, doch nur relativ, d. h. nur in Einer Beziehung unendlich, (nämlich quantitativ, in Raum und Zeit und Kraft und als eine unendliche Vielheit von einzelnen Dingen, Vernunftwesen, menschlichen Individuen unter sich befassend); in andrer (qualitativer) Hinsicht denken wir sie dagegen als endlich, indem wir sie noch von einander unterscheiden. Denn ist Jedes vom Andern unterschieden, so ist Jedes etwas Wesentliches, welches das Andre ist, nicht; Jedes hat am Andern seine Negation, seine Gränze, ist mithin endlich. Gleichermaßen findet und denkt jedes Ich sich selbst in seiner Art als endlich, indem es eben andre Vernunftwesen und die äußere Natur von sich selbst als Individuum unterscheidet und dieses Aeußere als Nicht-Ich seinem eignen Selbst entgegensetzt. Sobald aber Etwas gedacht wird, was nicht Ich ist, nach seiner allgemeinen bleibenden Wesenheit, so ist die Erkenntniß davon nicht nur nicht sinnlich, sondern auch das Ich überschreitend, transscendent. Da nun jene nichtsinnlichen transscendenten Gedanken der Natur, der Vernunft und Menschheit doch zugleich etwas Bestimmtes, Endliches sind und ausdrücken, und insbesondere da in ihnen ein bestimmtes Verhältniß des Gedachten außer dem Ich mit dem

denkenden Ich behauptet wird; ſo müſſen wir auch hier den Satz des Grundes anwenden, d. i. wir ſind gezwungen, ein Weſentliches zu denken, woran oder worin dieſe Vereinigung des Ich mit dem, was als außer dem Ich erkannt wird, enthalten iſt, welches alſo der Grund iſt dieſer unſer Ich überſchreitenden Gedanken. Denn da das in ihnen Gedachte nicht Ich iſt, ſo kann das Ich ſelbſt nicht als Grund der Vereinigung des Denkens mit dieſem Gedachten gedacht werden, weil, wie gezeigt, ein Weſen nur Grund von Dem iſt, was an und in ihm iſt. Ja die Sache bleibt dieſelbe, ſelbſt wenn dieſe Gedanken irrig ſeyn ſollten, weil ſelbſt der bloße Gedanke von Etwas außer dem Ich nicht in ihm gegründet ſeyn kann. Wer alſo den Satz des Grundes zugeſteht, der iſt genöthigt, ſo zu ſchließen: da das Ich nicht Grund ſeyn kann von irgend einem es ſelbſt überſchreitenden Gedanken, ſo muß für jeden ſolchen Gedanken ein in Anſehung des Ich äußerer Grund angenommen werden. Die Gedanken: Vernunft, Natur, Menſchheit können alſo nicht in dem Ich ſelbſt ihren Grund haben. Und noch weit mehr gilt dies von dem Gedanken des abſolut-unendlichen Weſens, Gottes, der ſich uns darbietet, indem wir eben Vernunft, Natur und Menſchheit und unſer Ich ſelbſt als endlich erkennen. Demgemäß nämlich müſſen wir ſie als begründet in einem Andern anſehen, und zwar in einem letzten, abſoluten Grunde, in einem ſchlechthin unendlichen Weſen. Denn wäre ihr Grund wieder nur ein in irgend einer Beziehung Endliches, ſo müßte dieſes ſelbſt wieder einen Grund haben, und ſo in's Unendliche fort, d. h. wenn wir den letzten Grund nicht als abſolut unendlich denken, ſo denken wir in der That gar keinen Grund, wie wir doch müſſen. Der Gedanke Gottes kann ſonach weder im Ich noch in irgend einem Andern ſeinen Grund haben; er kann vielmehr dem Satze des Grundes gemäß nur gedacht werden als verurſacht durch den Inhalt ſeiner ſelbſt, durch Weſen oder Gott*) ſelbſt. Gott ferner kann nur als ſeyend gedacht werden, ſo gewiß ſeyend, als das Ich iſt, deſſen Grund er iſt. Gott endlich iſt nicht bloß zu denken als der abſolute Realgrund alles Seyns; ſondern als Grund des Ichs, der Vernunft und ihrer geiſtigen Thätigkeit, iſt er auch der abſolute Idealgrund alles unſeres Denkens, Er-

*) Krauſe nennt Gott immer bloß Weſen ſchlechtweg.

kennens, Wiſſens. Sogar der Satz des Grundes ſelbſt iſt in ihm begründet. Denn dieſer Satz, als die Beziehung eines Theilweſentlichen zu ſeinem Ganzweſentlichen, iſt ſelbſt etwas beſtimmtes Endliches; folglich muß ihm gemäß er ſelbſt auf ſich ſelbſt angewendet, es muß nach dem Grunde ſeiner ſelbſt, nach dem Grunde des Grundes, nach dem Warum des Warum gefragt werden, d. h. es muß gedacht werden das ganze Weſen, das an ſich ſelbſt auch dieſe ſeine beſtimmte Eigenſchaft, Grund zu ſeyn, iſt. Soll daher der Satz des Grundes Wahrheit haben, ſo muß der Gedanke eines unendlichen, unbedingten Weſens anerkannt ſeyn, deſſen Inhalt als der unbedingte Grund und zugleich als der Grund des Grundes gedacht wird. Auch ſetzt der Gedanke: Grund, den Gedanken: Weſen voraus; nicht aber umgekehrt. Der Gedanke Gottes ruht mithin nicht auf dem Satze des Grundes, ſondern umgekehrt der Satz des Grundes auf der Idee Gottes. Dieſe Idee alſo erweiſt ſich in jeder Beziehung als das geſuchte wahre, abſolute Princip der Philoſophie, des Ganzen der Wiſſenſchaft (S. 120. 123. 165 ff. 202. 209 ff. 213 ff. D. Lehre v. Erkennen ꝛc. S. 404. 406 f.).

Betrachten wir nun dieſe Auseinanderſetzung etwas näher, ſo zeigt ſich zunächſt zur Evidenz, daß das abſolute Princip, um das es ſich handelt, keineswegs blos durch Selbſtbeobachtung im Ich gefunden, ſondern vielmehr durch das Denken kraft der ihm immanenten Denknothwendigkeit erſt deducirt wird, d. h. daß auch Kr. ſtillſchweigend das Denken und die Denknothwendigkeit als die eigentliche Grundlage der Philoſophie und damit als das Princip und die Grundbedingung alles Wiſſens vorausſetzt. Denn der Satz des Grundes, von dem aus das Princip erſt gewonnen wird, iſt nichts andres als der Ausdruck der in unſerm Denken immanenten Denknothwendigkeit, kraft deren wir «genöthigt» ſind, bei Allem, das wir als endlich denken, ein höheres Weſentliches, an oder in dem es iſt, mit zu denken.

Gleichwohl wird die Denknothwendigkeit nicht nur nicht zum Principe gemacht, ſondern nicht einmal beſonders hervorgehoben. Anſtatt zu zeigen, daß auch die Grundſchauung: Ich, das Denken vorausſetzt, Ich ſelbſt nur das Denken in der Form der Subjektivität iſt, und Alles, als was das Ich ſich findet oder erkennt, nur gewiß und ein Wiſſen ſeyn kann, ſofern es ſich als denknothwendig ausweiſt; bleibt es vielmehr bei dem rein dogmatiſti-

ſchen Befunde der Selbſtbeobachtung. In dieſem Befunde findet ſich unter Anderem auch das Denken als ein beſondres Vermögen (eine beſondre Weſenheit oder Eigenſchaft) des Ich, und in ihm wiederum der Satz des Grundes. Ob nun aber das Ich auch Alles, als was es ſich findet, realiter, wirklich ſey, — dieſe Frage wird zwar gelegentlich aufgeworfen, und an Einer Stelle auch dahin beantwortet, daß die Selbſterkenntniß des Ich als ſolche noch keineswegs die Bürgſchaft ihrer Realität und Wahrheit enthalte, indem dieſelbe eben ſo wenig das Erkannte ſelbſt ſey, als wenn ich behaupte, ein Aeußeres zu erkennen (Vorleſ. üb. d. Syſt. d. Phil. S. 154.). Allein an einer andern Stelle wird ohne weiteres das gerade Gegentheil behauptet: da das Ich ſich ſelbſt unmittelbar und mit unzweifelhafter Gewißheit erkenne, und da es unmittelbar wiſſe, daß es ſelbſt als Erkennendes und Erkanntes Ein und daſſelbe Weſen ſey, ſo liege darin die Befugniß, auch allen beſondern nichtſinnlichen Gedanken, worin das Ich erkenne, was es an ſich und in ſich ſey, Sachgültigkeit beizumeſſen (Ebd. S. 208.). Mit andern Worten: in der erſten Stelle wird der Wahrheit gemäß anerkannt, daß ſelbſt in der Selbſterkenntniß das Ich immer ſich als Erkennendes von ſich als Erkanntem unterſcheide; in der zweiten Stelle dagegen wird von dieſem Unterſchiede willkührlich abgeſehen, und die reine Identität behauptet. Allein mit dem bloßen Abſehen iſt es nicht gethan: es bleibt unwiderſprechlich gewiß (denknothwendig), daß ohne jenen Gegenſatz des Ich in ſich die Selbſterkenntniß unmöglich iſt. Dann aber kann auch dem in ihr Erkannten nicht ohne weiteres Sachgültigkeit beigemeſſen werden.

Iſt nun aber ſonach die im Ich bloß gefundene Selbſterkenntniß noch keineswegs ein wahres, ſicheres Wiſſen, wie kann dem Gedanken der Endlichkeit des Ich, wie kann den Ideen der Vernunft, der Natur, der Menſchheit, und ihres abſoluten Grundes (Gottes), die ja ebenfalls im Ich nur gefunden werden, Realität und Objektivität zugeſprochen werden? Genügt das bloße Finden nicht einmal für die Selbſterkenntniß des Ich, ſo genügt es offenbar noch weniger für die Erkenntniß eines Andern, Objektiven. Und iſt es nicht ſicher, daß das Ich das, was es von ſolcher Erkenntniß in ſich findet, richtig und adäquat auffaſſe, ſo hilft es ihm nichts, geſetzt auch daß der Satz des Grundes Bürgſchaft leiſtete für das wirkliche Daſeyn eines äußern, zu

jener Erkenntniß in Beziehung stehenden Gegenstandes: es wäre damit doch noch kein gewisses, wahres Wissen gegeben.

Das Schlimmste aber ist, daß jene Bürgschaft durch innern Widerspruch sich selbst aufhebt. Denn die Annahme eines dem Ich äußern Grundes für alle seine es selbst überschreitenden Gedanken widerspricht diametral Dem, als was das Ich in seiner nichtsinnlichen Wesenheit sich selbst gefunden hat, und dem doch unbedingte Gewißheit und Sachgültigkeit zukommen sollte. Danach war ja das Ich selbst der unzeitliche, ewige Grund seines Erkennens und Denkens, mithin auch aller seiner Gedanken. Der Begriff des Grundes ist selbst ein Gedanke, der Satz des Grundes eine Schlußfolgerung, eine Gedankenreihe. Auch der Satz des Grundes hat mithin im Ich seinen Grund, folglich auch schlechthin Alles, was aus ihm gefolgert wird. Der Gedanke der eignen Endlichkeit des Ich, wie die Gedanken der Vernunft, der Natur, der Menschheit, und somit auch der Gedanke Gottes können demnach ebenfalls nur im Ich gegründet seyn. Oder will etwa Kr. behaupten, daß es Gedanken gebe außerhalb des Denkens? — Vielleicht indeß werden seine Anhänger einwenden: Nach K.'s Meinung seyen jene Gedanken, sofern sie die Form des in ihnen Gedachten (ihres Inhalts) seyen, allerdings im Denken und somit im Ich begründet; sofern aber ihr Inhalt zugleich als außer dem Denken bestehend, und somit zugleich als ein nicht bloß Gedachtes gedacht werde, davon könne das Ich und sein Denken nicht der Grund seyn: denn es sey ein Widerspruch, daß Etwas außer dem Ich im Ich seinen Grund haben, ein Nicht-Gedachtes im Denken begründet seyn solle. Allerdings: wenn erst erwiesen ist, daß nothwendig Etwas außer dem Ich, ein nicht bloß Gedachtes gedacht werden müsse, oder was dasselbe ist, daß das Ich sich selbst nicht als den Grund alles seines Denkens denken könne; dann folgt von selbst, daß ein solches Etwas und sein Gedanke nicht bloß im Ich, sondern zugleich in einem Andern seinen Grund haben müsse. Allein K. hat nur behauptet, daß das Ich den Gedanken von Dingen außer ihm in sich finde, daß es jene Ideen fassen könne; er hat diese Gedanken nicht einmal als denknothwendig dargethan. Er hat im Gegentheil behauptet, das Ich könne sehr wohl sich selbst denken, ohne an etwas Andres außer ihm zu denken, — d. h. es könne sehr wohl sich selbst als schlechthin unendlich

denken. Er hat endlich behauptet, das Ich ſelbſt ſey der Grund ſeines Denkens. Dann aber iſt die entgegengeſetzte Behauptung: das Ich könne nicht der Grund des Gedankens von Etwas außer ihm ſeyn, unleugbar ein diametraler Widerſpruch.

K. bleibt alſo conſequenter Weiſe durchaus dem ſubjektiven Idealismus verfallen. Nichtsdeſtoweniger — und das iſt ihm zum großen Verdienſt anzurechnen, — iſt er auf dem rechten Wege: — er will kraft der Denknothwendigkeit ſelbſt darthun, daß das menſchliche Denken allein nicht Grund und Urſache aller ſeiner Gedanken ſeyn könne. Allein eines Theils verwirrt er ſich in ſeinen eignen Prämiſſen, anderntheils verfälſcht und verdreht er die Begriffe von Grund und Urſache. Denn ein Gedanke kann ſehr wohl im menſchlichen Denken ſich finden und ihm gemäß beſtimmt ſeyn, ohne darum in ihm allein gegründet und von ihm allein verurſacht zu ſeyn. Was K. Grund und Begründetes nennt, iſt vielmehr offenbar nur der Begriff des Ganzen und ſeines Theils. — Eben ſo iſt es eine Verwirrung der Begriffe, wenn er behauptet, die Idee des abſolut unendlichen Weſens beruhe nicht auf dem Satze des Grundes, ſondern dieſer und ſeine Gültigkeit ſey umgekehrt von ihr abhängig, und der Gedanke Gottes daher unmittelbar gewiß, keines Grundes fähig und bedürftig. Denn läßt ſich dieſer Gedanke und ſeine abſolute Realität nicht als denknothwendig darthun, ſo iſt und bleibt er ein bloß ſubjektiver, willkührlicher Gedanke. Seine Denknothwendigkeit aber erwies K. nur vermittelſt des Satzes des Grundes. Die Idee Gottes beruht alſo allerdings auf dem Satze des Grundes, iſt mithin nicht unmittelbar gewiß; und nur ſofern und nachdem ſich weiter ergeben, daß Gott auch als der Grund des menſchlichen Denkens und der ihn immanenten Denknothwendigkeit zu denken ſey, kann rückwärts gefolgert werden, daß auch der Satz des Grundes in Gott ſeinen Grund habe.

Krauſe war auch inſofern auf dem rechten Wege, als er vom Ich, d. h. vom menſchlichen Denken ausging und von ihm erſt zur abſoluten Idee zu gelangen ſuchte. Denn das menſchliche Denken und ſeine Selbſtgewißheit, d. i. die ihm immanente Denknothwendigkeit, iſt in der That das erſte abſolut Gewiſſe. Allein indem er ſtatt der Denknothwendigkeit nachzugehen und mit und aus ihr weiter zu ſchließen, vielmehr auf das Beobachten und Finden ſich warf, wich er ſogleich mit dem erſten Schritte vom

rechten Wege wieder ab. Das bloße Finden und Beobachten reicht nicht über die Subjektivität hinaus; damit konnte auch die absolute Idee, das Grundprincip, eben nur gefunden, oder aus einem bloßen Befunde erschlossen werden. Dies ist der Grund, warum bei Krause die Idee Gottes nicht nur in sich keine principielle, objektive Gewißheit gewährt, sondern auch gar nicht die Idee Gottes ist, wofür sie K. ausgiebt. Auf seinem Wege erreicht er nur die Idee der Welt als Eines Ganzen, das die Natur im engern Sinne, die Vernunft und die Menschheit umfaßt, oder vielmehr nur die Idee der natura naturans im Unterschiede von der natura naturata. Denn das Ich findet sich nach K. als bestehend aus Leib und Geist, und damit als Menschen. Zugleich aber findet es, daß sein Leib ein Theil der äußern Natur ist. Diese, in und an welcher die menschliche Leiblichkeit ist, ist der Grund derselben wie aller übrigen einzelnen Naturgegenstände; und sofern sie dieselben ihrer Wesenheit gemäß bestimmt, ist sie die allgemeine bildende Kraft alles Besondern und Einzelnen. Als solche aber, behauptet K. ausdrücklich (a. O. S. 87), kann die Natur nicht als bloß körperlich, als bloßer Stoff, als bloß zeitlich und räumlich angesehen werden; es kann nicht behauptet werden, daß die äußere erscheinende Welt körperlicher, wesenhafter sey als die innere Welt der Phantasie, in der ich ja auch leibliche, sinnliche Gegenstände schaue und bilde. Nach diesem Befunde des Ich ist dann aber die Natur nichts wesentlich Andres als der Geist und das Ich: auch dieses ist ja der Grund aller seiner Eigenschaften und Bestimmtheiten, die bildende Kraft des Besondern und Einzelnen in ihm. Ja K. behauptet zum Ueberfluß, daß Alles, als was das Ich sich an sich finde, alle die Kategorien (der Wesenheit, Einheit, Selbheit ꝛc.), die seine Grundwesenheit constituiren, auch von der Natur und den Naturgegenständen gelten. (Ebd. S. 181 f.) Sind aber danach der Geist und die Natur nicht wesentlich verschieden, so ist nicht einzusehen, warum die Natur als Grund der Leiblichkeit des Menschen nicht auch der Grund seiner Geistigkeit seyn soll, zumal da der Geist trotz seiner behaupteten Selbständigkeit doch nicht aus dem Leibe heraus kann, sondern nur mit und in ihm wirklich ist. Was vom einzelnen Menschen gilt, gilt natürlich auch von allen, von der Menschheit. Und da auch die Vernunft in ihrer Allgemeinheit gedacht, wiederum nicht außer, sondern nur in der Menschheit wirklich ist, so ist auch die Ver-

nunft in der Natur, Moment ihrer bildenden Kraft, Glied des organiſchen Naturganzen. Nur alſo von der Geſammtheit der einzelnen Naturgegenſtände oder von der Natur in ihrer Beſonderheit und Beſtimmtheit (der natura naturata) unterſcheidet ſich das Ich, die Vernunft, die Menſchheit; von der Natur dagegen als organiſchem Ganzen, als allgemeiner bildender Kraft (als natura naturans) iſt ſowohl die Geſammtheit der einzelnen Naturgegenſtände wie die Vernunft und die Menſchheit umfaßt. Sie alſo iſt der letzte abſolute Grund derſelben; es bedarf nicht der Annahme eines höheren Weſens, an oder in dem ſie wären: der Satz des Grundes in Krauſeſcher Faſſung wenigſtens führt auf keine höhere Idee.

Doch ſelbſt nach K.'s eignen Worten iſt Gott immer nur die Welt als Univerſum, als organiſches Ganzes. K. leugnet dieß zwar ausdrücklich, aber nur auf Grund einer nichtigen Spitzfindigkeit. Aus dem Bisherigen, ſagt er, ergebe ſich, daß Gott in ſich die Welt ſey als das Vereinganze aller endlichen Weſen. Näher beſtimmt, beſtehe dieß Vereinganze aus Natur, Vernunft und Menſchheit, von denen wir gefunden haben, daß ſie nur als in, mit und durch einander ſeyend gedacht werden. Gott ſey aber die Welt nicht ſchlechthin, ſondern er ſey die Welt in ſich. Mit dieſem In ſey aber bezeichnet, daß das höhere Ganze der endlichen Weſen zwar dieſes Endliche ſelbſt ſey als ſein Theil, und alſo das Endliche als Theil identiſch mit dem Ganzen der reinen Weſenheit nach, zugleich aber daß es als Endliches begränzt ſey, und zwar ſo, daß die Gränze ihm gemeinſam ſey mit dem Ganzen, nicht aber das Ganze als Ganzes durch ſie begränzt oder umgränzt ſey. Daraus ergebe ſich dann, daß Gott zwar unter ſich und durch ſich die Welt ſey, aber zugleich als Ganzes von allen ſeinen innern Theilen als Theilen unterſchieden, über allen Theilen ſtehe. Dieſe ſeine Unterſchiedenheit als Ganzes ſey die Urweſenheit Gottes. So falſch es daher ſey, ſchlechtweg zu ſagen, die Welt ſey außer Gott, ſo richtig und wahr ſey die näher beſtimmte Behauptung: die Welt ſey außer Gott als Urweſen. Denn indem ich Gott als Urweſen, als vor und über der Welt, unterſcheide von der Welt, ſey Gott abgegränzt gegen die ganze Welt; alſo die Welt gedacht als unter und außer Gott. (Ebr. S. 249 f.).

In dieſer Deduction iſt zunächſt das Vor und das Ueber offenbar erſchlichen. Das Ganze iſt nur denkbar zugleich mit

und in seinen Theilen: denn vor und über seinen Theilen wäre es nicht das Ganze, sondern nur ein reines Eins, bei dem von Ganzheit nicht die Rede seyn kann. Eben so wenig ist das Ganze als solches abgegränzt gegen seine Theile: denn jede Gränze zwischen ihm und seinen Theilen würde nur neue Theile hervorrufen. Mithin kann auch nicht gesagt werden: die Welt sey außer Gtot als Urwesen; denn das Ganze, das außer seinen Theilen ist, hört wiederum auf, Ganzes zu seyn. Endlich aber ist die Grundbestimmung: Gott sey in sich die Welt, eine völlig willkührliche Behauptung. Denn im Bisherigen hatte sich nur ergeben, daß Natur, Vernunft und Menschheit als endliche Wesenheiten und somit als ein Theilwesentliches auf ihr Ganzwesentliches und damit auf ihren Grund hinweisen. Dieser Grund, weil er zugleich als unendliches Wesen gedacht werden mußte, wurde Gott genannt. Allein in Wahrheit hätte er die Welt genannt werden sollen. Denn der Grund von Etwas ist nach K. gar nichts andres als das Ganze, in welchem das Etwas als Theil ist. Der Name für das Ganze von Natur, Vernunft und Menschheit ist aber die Welt, wie es K. jetzt auch selbst nennt. Dieses Ganze besteht nur aus diesen Theilen; von noch andern Theilen wissen wir schlechthin nichts. Und da diese Theile nur dadurch endlich waren, daß jeder vom andern unterschieden seyn sollte, so ist ihr Ganzes, in welchem diese Endlichkeit nur als Gränze seiner Theile immanent ist, nothwendig als unendlich zu denken. Die Welt also als Universum ist der absolute Grund von Natur, Vernunft und Menschheit, — die Welt ist Gott.

Schließlich noch ein Paar Proben von der Art und Weise, wie K., nachdem er das absolute Princip festgestellt zu haben meint, aus ihm das Ganze der Weltanschauung, das eigentliche System der Wissenschaft auf synthetischem oder deductivem Wege zu entwickeln sucht.

K. beginnt mit der Behauptung: Gott oder «Wesen» werde geschaut als Eins mit seiner Wesenheit, ferner als absolute Einheit, Selbheit, Ganzheit, als Vereinheit von Selbheit und Ganzheit und damit als Vereinwesenheit u. s. w. (S. 357 ff. Vgl. Abriß d. Syst. d. Logik. 2te Ausg. Gött. 1828. S. 144 f.). Dies sind dieselben Kategorien, dieselben leeren Formbegriffe, durch welche auch die Grundwesenheit des Ich näher bestimmt wurde. Wir wollen nicht zum zweiten Male urgiren, daß auch hier wie-

der das Unmögliche gefordert wird, die Ganzheit ohne alle Beziehung auf Theile zu denken; wir wollen zugeben, daß jene «Schauungen» unmittelbar im Begriff Weſen liegen. Nur das Folgende können wir nicht eben ſo willfährig einräumen. Hier nämlich wird dem abſoluten Weſen auch «Bezugheit» oder «Richtheit» und «Faßheit» zugeſchrieben, d. h. in der Weſenſchauung ſoll zugleich geſchaut werden, daß Weſen ſich auf ſich beziehe, auf ſich ſelbſt gerichtet ſey, und damit ſich ſelbſt umfaſſe, ſeine eigne Weſenheit umfange. Das Erſte ſoll die Form der Selbheit, das Zweite die Form der Ganzheit ſeyn. (S. 371 f.). Allein die Selbheit wurde erklärt oder vielmehr nur erläutert durch die Ausdrücke: Selbſtändigkeit, Identität. Nun iſt aber klar, daß im Selbſtändigen, Identiſchen als ſolchem noch keineswegs das aktive Sich-auf-ſich-Beziehen liegt. Dieſes iſt ohne Selbſtthätigkeit, ohne ein Sich-in-ſich-Unterſcheiden unmöglich, fällt mit der Reflexion in ſich zuſammen, und kann mithin nur von geiſtigen Weſen ausgeſagt werden. Daß aber Weſen ein geiſtiges Weſen ſey, iſt — abgeſehen von den Reſultaten des erſten analytiſchen Theils — noch mit keinem Worte deducirt. Indem ich Weſen als identiſch, ſich ſelbſt gleich betrachte, beziehe ich es freilich auf ſich ſelbſt. Aber Ich, nicht Weſen macht dieſe Beziehung; Weſen wird vielmehr nur in und von meinem Denken auf ſich ſelbſt bezogen. An das Ich wird denn auch appellirt, um jene angebliche Schauung zu erläutern: betrachte man die Form der Selbheit des Ich, ſo werde man finden, daß das Ich, ſeine Selbheit ſchauend, ſich zu ſich ſelbſt richte oder beziehe. Das Ich freilich, ſofern es ſich ſelbſt ſchaut, iſt Reflexion in ſich. Aber daß Weſen als ſolches ſich ſelbſt ſchaue, Ich ſey, iſt ja noch mit keinem Worte dargethan; dieß wird vielmehr erſt weiter unten unter Vorausſetzung der hier behaupteten Bezugheit gefolgert. Es iſt klar: K. verwechſelt oder identificirt ohne weiteres die bloße logiſche Denkform (Kategorie) der Identität mit der pſychologiſchen Realität der Reflexion in ſich.

Auf einer ähnlichen Verwechſelung der Begriffe ruht die Deduction des Fürſichſeyns Gottes und Alles, was K. daraus weiter ableitet. Es ſey, heißt es, gleich Anfangs bemerkt worden, daß Weſen und Weſenheit, Gott und Gottheit an ſich daſſelbe ſeyen. Werde nun aber jetzt auf das weſentliche Verhältniß Weſens ſelbſt zu ſeiner an ihm unterſchiedenen Weſenheit hingeſehen,

so finde sich, daß auch die Vereinheit von Wesen und Wesenheit als an Gott selbst seyend geschaut werde, d. h. als Vereinheit, die für Gott ist, nicht etwa lediglich für uns, die wir uns dieselbe zum Bewußtseyn gebracht haben. Es werde also geschaut, daß Wesen für sich seine Wesenheit, oder Gott Sich selbst Gott sey. Und wenn wir das Wort: in, wohl verstehen, so können wir sagen, daß Wesen in sich Wesenheit sey. «In» bedeute nämlich die Beziehung des ganzen Wesens zu dem ganzen Wesen, wie wenn man z. B. sage: diese Sache in sich betrachtet, womit man die ganze Sache nach ihrer ganzen Selbstbezugheit bezeichnen wolle. So verstanden, gelte dann der Satz: Wesen sey in sich Wesen, oder: Wesen sey sich sein selbst inne als Wesen ꝛc. (S. 376 f.). — So deducirt Krause! — Ohne zu sagen, wie und worin Wesen und Wesenheit, obwohl an sich dasselbe, doch zugleich unterschieden seyn sollen, werden beide in ihrer Vereinheit ohne Weiteres an Gott gesetzt, d. h. weil Wesen und Wesenheit an sich dasselbe sind, aber zugleich auch unterschieden werden, weil sie von uns (die wir auch noch andre Wesen bereits kennen) unterschieden werden, — denn wenn sie an sich dasselbe sind, können sie doch nicht ohne weiteres zugleich an sich verschieden seyn, — darum sollen sie vereint, und in ihrer Vereinheit an Gott seyn, — an Wesen nach eine Vereinheit von Wesen und Wesenheit! Und weil diese Vereinheit an Gott ist, soll sie auch für Gott seyn, — als wenn An und Für ganz dasselbe wären! Und weil die Vereinheit für Gott ist, soll Gott zugleich für sich seyn, als wenn die Vereinheit, die an Gott ist, wiederum ohne Weiteres mit Gott selbst Eins und dasselbe wäre! Und endlich weil damit Gott sein ganzes Wesen auf sein ganzes Wesen bezieht, soll Gott zugleich in sich, und darum seiner selbst inne, und darum (S. 379) sich selbst wissend und erkennend seyn!

Man sieht, auf diese Weise läßt sich schlechthin Alles deduciren.

Doch wir dürfen es mit dem Deduciren nicht so genau nehmen. K. nennt zwar seinen zweiten synthetischen Hauptheil auch den deductiven Theil. Aber im Grunde deducirt er gar nicht, sondern er schaut, und redet auch nur von Schauen und Schauungen. Wie früher das Ich in sich selbst hineinschaute, um sich selbst zu finden, so schaut es jetzt Wesen oder Gott, und verkündet nur, was es findet. Da können wir denn freilich nicht hoffen,

Alles ganz eben so zu finden, wie es K. erschaut. Nur sollte er eben darum das, was er gefunden, nicht ohne weiteres für allgemeingültige Wahrheit ausgeben. — Mit andern Worten: im zweiten synthetischen Haupttheile ändert sich im Grunde gar nichts: es bleibt bei dem alten Beobachten und Finden.

Dies zeigt sich zur Evidenz bei dem zweiten wichtigen Punkte, dessen wir noch gedenken wollten. Gott, um in sich die Welt zu seyn, wie im ersten Haupttheile gefunden worden, darf nicht bloß reine, absolute Einheit, er muß zugleich in sich selbst entgegengesetzt seyn. Diese immanente Selbstentgegensetzung war also hier aus dem Begriffe oder der Schauung von Wesen zu deduciren. An derselben Aufgabe hatte sich Schelling vergeblich abgemüht. K. macht sich die Sache leichter: er findet, er schaut, was er bedarf, und damit ist es da. «Der Gedanke der Gegenheit Wesens in sich wird selbst unbedingt gefunden, und kann nicht mitelbar bewiesen oder demonstrirt werden; sowie überhaupt schon gezeigt worden ist, daß keine göttliche Grundwesenheit aus etwas Höherem oder ihr Aeußerem bewiesen werden kann, weil Wesen selbst der Eine Grund von Allem ist. Daher ist es ein unwissenschaftliches Unternehmen, die Gegenheit oder Differenz aus der als Einerleiheit geschauten Einheit demonstriren zu wollen, da sie vielmehr eben so, wie die Selbheit der Wesenheit, d. i. die Einerleiheit, eine göttliche Grundwesenheit ist» (Ebd. S. 390 f.). Aber wenn Gott der absolute Grund seiner Wesenheiten, wenn er der absolute Grund von Allem ist, und wenn der zweite synthetische Haupttheil gerade die Aufgabe hat, aus diesem absoluten Grunde Alles abzuleiten; so war doch wohl auch die Wesenheit der Differenz, freilich nicht aus einem Andern, ihm Aeußeren, wohl aber aus dem absoluten Grunde selbst zu deduciren. Und wenn die absolute Einerleiheit zu den Grundwesenheiten Gottes gehört, so war doch wenigstens zu zeigen, wie es möglich, wie es nur denkbar sey, daß dasselbe Wesen wesentlich Einerleiheit und zugleich eben so wesentlich Zweiheit, Differenz in sich seyn könne. Eine offenbare contradictio in adjecto, deren Eines Glied das andre schlechthin ausschließt, läßt sich doch wohl eben so wenig schauen, als denken! —

Doch genug! Wir glauben hinlänglich dargethan zu haben, welche Stellung die Krausesche Philosophie einnimmt. Jeder Unbefangene wird erkennen, daß die Begeisterung einiger Freunde und

Anhänger für sie nur auf einer sehr befangenen Schätzung ihres Werthes ruhen kann. Wie viel K. im Einzelnen zur Ausbildung der Fichte-Schelling-Hegelschen Weltanschauung beigetragen, ob Er oder Schelling oder Hegel diesen und jenen Gedanken zuerst gehabt, können wir hier wie überall nicht untersuchen, und wollen ihm daher auch kein einziges Verdienst, das man ihm in dieser Beziehung beilegen will, abgesprochen haben. Einen principiellen Fortschritt enthält sein System nicht. In dieser Hinsicht ist es nur wichtig, weil es die ausgeführte Consequenz des Dogmatismus innerhalb des Dialekticismus ist. Denn geht man einmal dogmatistisch von s. g. Haupt- oder Grundthatsachen des Bewußtseyns aus, um von ihnen aus vorwärts (auf ihre Folgen) oder rückwärts (auf ihre Voraussetzungen) weiter zu schließen, so kann man sich nicht weigern, auch allem Nebensächlichen, dem ganzen Detail-Befunde des Bewußtseyns dieselbe Gültigkeit beizumessen. Man verfällt nothwendig dem Finden und Selbstbeobachten, das, jemehr es in's Einzelne geht, desto mehr in's Gebiet der Subjektivität sich verliert, und consequenter Weise, wie gezeigt, zum Skepticismus und Nihilismus zurückführt.

In den Dogmatismus, in welchen Schleiermacher und noch mehr Krause sich verloren, war, wie wir gesehen haben, bereits Schelling hineingerathen. Schelling war indeß nicht bloß dogmatistisch, er war es nicht principiell. Principiell ward seine Philosophie durch einen andern Strom getragen, der in der Denknothwendigkeit, von welcher Fichte ursprünglich ausging, seine Quelle hatte. Fichte wollte von Anfang an aus dem Denken und seiner nothwendigen Handlungsweise zunächst die denknothwendigen Formen und Bedingungen des Wissens überhaupt und demnächst alles Wissen selbst entstehen lassen, ableiten. Auf diese Idee ging Schelling ein; schlug aber, um dem subjektiven Idealismus, in den sich Fichte verirrte, zu entgehen, einen andern Weg ein, indem er theils durch das System des transscendentalen Idealismus, theils durch den Entwurf der Naturphilosophie sein Princip der absoluten Identität des Idealen und Realen als Grund und Grundbedingung des Wissens zu beweisen, d. h. als denknothwendig darzuthun suchte. Erst als er sah, daß damit nicht bewiesen war, was er beweisen wollte, warf er sich mehr und mehr auf das dogmatistische Postuliren und Voraussetzen. Was von ihm postulirt wurde, sollten indeß nicht sowohl Thatsachen des Bewußt-

seyns, als vielmehr durch sich selbst evidente Ideen (Schauungen der intellektuellen Anschauung) oder durch die Erfahrung abgenöthigte Sätze seyn. Der Dogmatismus hielt sich daher gleichsam im Hintergrunde verborgen. Während ihn Schleiermacher, Krause und die eigentlichen Schüler Schellings aus diesem Verstecke hervorzogen, nahm Hegel seinerseits das ursprüngliche Vorhaben wieder auf, und suchte es, gestützt auf eine höhere Gestaltung der dialektischen Methode, zu Ende zu führen. In ihm erreicht der Dialektismus die höchste Spitze formeller Ausbildung, aber nur indem er in den einseitigsten Idealismus zurückfällt, und damit in einen leeren Formalismus sich verliert, der, alles eignen Inhalts baar, ihn von der verschmähten Erfahrung heimlich erborgt, und bei Lichte besehen doch zugleich noch auf dogmatistischer Basis steht. —

Dieses vorläufige Urtheil wird im Folgenden seine vollständige Rechtfertigung erhalten. —

Viertes Kapitel.

Letzte Phase des Dialekticismus. Formelle Vollendung und Rückfall desselben in einseitigen Idealismus.

(Hegel.)

(Es giebt eine doppelte Art philosophischer Kritik. Man kann ein System von seinem eignen Standpunkte und Principe aus kritisiren, indem man es gleichsam mit sich selbst vergleicht, d. h. indem man fragt, ob und wie weit es sich selbst genüge, wiefern es sein eignes Princip klar und bestimmt gefaßt, consequent und erschöpfend durchgeführt habe. Dies ist die einzig mögliche Art philosophischer Kritik in allen Fällen, wo nur kritisirt und zwar nur ein einzelnes System kritisirt werden soll. Denn das Wesen der Philosophie verbietet dictatorisch, an bloßen Voraussetzungen einen selbstgemachten Maßstab mitzubringen, gesetzt auch daß das zu kritisirende Princip gleichfalls nur eine nackte Voraussetzung wäre. Eben darum ist die zweite Art der Kritik, die nach der Gültigkeit und Wahrheit des Princips selbst fragt, nur anwendbar, sofern bereits ein andres tieferes Princip als Maßstab festgestellt ist oder zugleich mit der Kritik festgestellt wird. Letzteres kann nur geschehen durch Führung des Beweises, daß das kritisirte System über sich selbst hinaus auf das höhere Princip

hinweist oder unbewußt sich selbst darauf stützt. Soll die Kritik vollständig und erschöpfend seyn, so sind beide Arten zu verbinden, und also nicht nur das Einseitige, Ungenügende des Princips selbst darzuthun, sondern auch zu zeigen, wie diese Einseitigkeit durch die Unmöglichkeit oder Mangelhaftigkeit seiner Durchführung sich selbst beurkundet. Im bisherigen habe ich versucht, beiden Forderungen Genüge zu thun. Bei dem Hegelschen Systeme, zu dem ich mich jetzt wende, entbindet mich dagegen eine frühere Arbeit dieser Pflicht. In der Abhandlung «Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie» ꝛc. (Halle 1841.) habe ich bereits, wie ich denke ziemlich vollständig, jene erste Art der Kritik am Hegelschen Systeme zur Ausübung gebracht. Mein Bestreben ging vornehmlich dahin, nachzuweisen, 1) daß die beiden Ausgangspunkte des Systems (in der Phänomenologie und der Logik) theils dogmatistisch willkührlich, theils in sich unmöglich seyen, und 2) daß das System sich selber nicht genügt, indem es nicht zu halten vermag, was es verspricht, und anstatt nur die s. g. Sache selbst sich entwickeln zu lassen und mit immanenter methodischer Nothwendigkeit fortzuschreiten, vielmehr die meisten Uebergänge nur durch Erschleichungen, willkührliche Insinuationen und offenbare Widersprüche erzwingt. Im Wesentlichen kann ich dieser Kritik nichts zusetzen noch abnehmen; ich bin noch immer von der objektiven Gültigkeit derselben vollkommen überzeugt. Man wird mir daher das lästige Geschäft, mich selber abzuschreiben, erlassen. Ohnehin hat das System ähnliche Kritiken mit ähnlichen Resultaten von J. H. Fichte, Fischer, Trendelenburg u. A. erfahren; auch sie sind bis jetzt unwiderlegt geblieben. Um also nicht Eulen nach Athen zu tragen, werde ich mich gegenwärtig begnügen, nur das Princip selbst zur Rechenschaft zu ziehen, und den s. g. absoluten Standpunkt, den Hegel behauptet, in seiner Einseitigkeit, Grundlosigkeit und Unhaltbarkeit darzuthun).

§. 55. Hegel, anfänglich mit Schelling Hand in Hand gehend, fühlte bald die Nothwendigkeit, seinen Führer zu verlassen, und auf einem andern Wege dasjenige in's Werk zu setzen, was Schelling bis dahin vergeblich versucht hatte: nämlich dem neuen, s. g. absoluten Principe der Philosophie, der absoluten Idee, einen soliden Unterbau zu geben. Denn die absolute Identität des Idealen und Realen will nicht allein als die reale Möglichkeit und die

Grundbedingung des Wiſſens bloßes Princip der Philoſophie ſeyn, ſondern ſie ſpricht zugleich den abſoluten Inhalt alles Wiſſens, das Weſen des Abſoluten und damit die ganze reale Wahrheit ſelbſt gleichſam in nuce mit aus; ſie will nicht bloß die principielle Baſis und treibende Kraft ſeyn, aus der das Wiſſen und die Erkenntniß der Wahrheit hervorgeht, noch weniger bloßes Kriterium der Wahrheit, ſondern zugleich der einfache, unmittelbare, noch unentwickelte Ausdruck deſſen, was das Seyn an ſich, die wahre, abſolute Natur der Dinge iſt. Somit aber liegt es auf der Hand, daß die Philoſophie mit dieſem Principe nicht anfangen kann: es iſt nicht Etwas, das ſich ſo ohne Weiteres von ſelbſt verſteht. Es fragt ſich vielmehr vor Allem, was denn unter dem Idealen und Realen verſtanden werden ſolle. Und wollte man auch dieſe Begriffe als gleichbedeutend mit Denken und Seyn, Subjektivem und Objektivem im gewöhnlichen Wortverſtande, und damit als bekannt vorausſetzen, ſo iſt mit ihnen doch noch keineswegs ihre Identität geſetzt. Die Bedeutung derſelben im gemeinen Sprachgebrauche wie nach der Begriffsbeſtimmung der früheren philoſophiſchen Syſteme widerſpricht vielmehr dieſer Identität. Letztere mußte daher nicht nur von jenen Syſtemen, ſondern vornehmlich von dem gemeinen Bewußtſeyn ſelbſt den hartnäckigſten, auf tauſendjährige Vorurtheile geſtützten Widerſpruch erwarten. Sollte alſo das neue Princip zur allgemeinen Anerkennung gebracht werden, wollte es nicht in derſelben verächtlichen Geſtalt willkührlicher ſubjektiver Verſicherung auftreten, in welcher das allgemeine Bewußtſeyn ſeine Vorurtheile hinſtellt, ſo war es ſchlechthin unerläßlich, das Princip ſelbſt erſt zu beweiſen.

Eben damit zeigte ſich freilich, daß es in Wahrheit nicht als Princip der Philoſophie betrachtet werden könne. Denn wenn es auch gelingen ſollte, den genommenen Ausgangspunkt der Beweisführung (etwa das Wiſſen oder das gemeine Bewußtſeyn ſelbſt) auf das Princip zurückzuführen und dieſes als deſſen nothwendige Bedingung und Vorausſetzung darzuthun, ſo wäre doch damit einerſeits das Princip nur hypothetiſch feſtgeſtellt: es kann, da der Ausgangspunkt ſelbſt unbewieſen iſt, nur geſagt werden: wenn es ein Wiſſen, ein Bewußtſeyn giebt, ſo muß es eine urſprüngliche, abſolute Identität des Idealen und Realen geben. Andrerſeits hat das Princip, das erſt bewieſen werden muß, jedenfalls die Beweisführung und deren beweiſende Kraft zu ſeiner Voraus-

ſetzung, dieſe iſt das abſolute Prius, von deſſen Gewißheit und allgemeiner Gültigkeit die des angeblichen Princips ſchlechthin abhängig iſt: dieſe alſo iſt das Princip des Princips. Sie aber iſt das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit: das Denken iſt die Thätigkeit, die den Beweis führt; die Denknothwendigkeit die beweiſende Kraft, durch welche der Beweis ſeine Beweiskraft empfängt, Beweis iſt.

Dies war es, was Hegel alsbald erkannte, und ſpäter mit Beſtimmtheit ausſprach. Damit trennte er ſich von Schelling, wenigſtens von dem Schelling, der ausdrücklich erklärte, das Princip der abſoluten Identität könne nicht erwieſen, ſondern nur in unmittelbarer Anſchauung (durch den Inſtinkt der Genialität) ergriffen werden. Mochte auch beider Weltanſchauung im Weſentlichen dieſelbe bleiben; principiell waren ſie geſchieden: principiell verließ Hegel die Sache Schellings, und nahm Fichtes Unternehmen wieder auf.

Den Zeitpunkt dieſer Scheidung bezeichnet das Erſcheinen von Hegels erſtem größerem Werke, der Phänomenologie des Geiſtes (1807.). Hier polemiſirt H. ausdrücklich gegen das bloße Anſchauen und alles unmittelbare Wiſſen, das ſeine Wahrheiten «aus der Piſtole ſchieße,» und die Gegner widerlegt zu haben wähne, wenn es ſie ignorire. Hier fordert er gleich auf den erſten Seiten wiederholentlich, der Nothwendigkeit der Sache, dem Leben des Gegenſtandes ſich hinzugeben, ſeinen Begriff zu erfaſſen, ſeine Nothwendigkeit darzuſtellen (Phänom. Werke Bd. II. S. 8 f. 23. 32 f.). Das Sichhingeben an den Gegenſtand heißt ihm aber nur, «die innere Nothwendigkeit deſſelben vor ſich haben und ausſprechen» (S. 42.). Die Nothwendigkeit der Sache iſt ihm alſo die Denknothwendigkeit, die Sache der Begriff. Aehnlich ſpricht er ſich in der Logik aus. Die Natur oder das Weſen der Dinge, heißt es hier, nennen wir ihren Begriff, und dieſer iſt nur für das Denken. Dieſe Begriffe werden nicht von uns und unſerm Denken beherrſcht, ſondern umgekehrt unſer Denken muß ſich nach ihnen beſchränken und zurichten. Aus unſerm ſubjektiven Denken, unſerm eigenſten innerlichſten Thun, können wir nicht heraus, und über die Natur der Dinge nicht hinaus. Aber dieſe Natur fällt in Eins zuſammen mit ihrem objektiven Begriffe: die Sache kann nicht als Regel für unſere Begriffe aufgeſtellt werden, weil ſie für uns nichts Andres als unſer Begriff von ihr ſeyn kann (Wiſ-

ſenſch. d. Logik Th. I. W. Bd. III. S. 16.). Die Wiſſenſchaft kann deshalb nicht mit der Definition ihrer ſelbſt anfangen: ſie hat vielmehr erſt die Nothwendigkeit ihres Gegenſtandes und damit ihrer ſelbſt aufzuzeigen (Ebd. S. 35.). Die bisherigen Bearbeitungen der Logik entbehren daher alles wiſſenſchaftlichen Charakters, weil ſie ihren Stoff wie ein gegebenes Material äußerlich aufnehmen und in willkührlicher, ſelbſtgemachter Ordnung zuſammenſtellen. Will die Logik Wiſſenſchaft ſeyn, ſo hat ſie das Reich des Gedankens philoſophiſch, d. i. in ſeiner eignen immanenten Thätigkeit, oder was daſſelbe iſt, in ſeiner nothwendigen Entwickelung darzuſtellen. U. ſ. w. (S. 10. 22. 39 ff.).

Das volle klare Bewußtſeyn über ſeine Stellung im Gegenſatze zu Schelling ſpricht indeß Hegel erſt in der (1817) erſchienenen Encyklopädie aus. Hier erſt wird ausdrücklich das Weſen der Philoſophie ſelbſt in das Denken und die Denknothwendigkeit geſetzt. Indem das Nachdenken, heißt es hier, überhaupt das Princip (auch im Sinne des Anfangs) der Philoſophie enthält, und nachdem es in ſeiner Selbſtändigkeit wieder in neuern Zeiten erblüht iſt, ſo iſt der Name der Philoſophie allein demjenigen Wiſſen gegeben worden, welches mit der Erkenntniß des Allgemeinen in dem Meere der empiriſchen Einzelheiten, des Nothwendigen, der Geſetze, in der ſcheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen, ſich beſchäftigt. Die ſubjektive Vernunft verlangt aber auch hinſichtlich der Form ihre Befriedigung. Dieſe Form iſt die Nothwendigkeit. Sie fordert, daß das Allgemeine im Zuſammenhange mit dem Beſondern ſich darſtelle, daß die Anfänge nicht bloße Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Vorausſetzungen ſeyen. Das Nachdenken, inſofern es darauf gerichtet iſt, dieſem Bedürfniſſe Genüge zu leiſten, iſt das eigentlich philoſophiſche, das ſpeculative Denken. Die eigenthümliche allgemeine Form deſſelben aber iſt der Begriff. Näher kann daher das Bedürfniß der Philoſophie dahin beſtimmt werden, daß der Geiſt, indem er als fühlend und anſchauend Sinnliches, als Phantaſie Bilder ꝛc. zu Gegenſtänden hat, im Gegenſatze zu dieſen Formen ſeines Daſeyns und ſeiner Gegenſtände auch ſeiner höchſten Innerlichkeit, dem Denken Befriedigung verſchaffe und das Denken zu ſeinem Gegenſtande gewinne. So kommt er zu ſich ſelbſt im tiefſten Sinne des Worts; denn ſein Princip, ſeine unvermiſchte Selbſtheit iſt das Denken. (Encykl. 3te Ausg. W. Bd. VI.

§. 1. 7. 9 ff. 17.). Hier wird auch erst das Verhältniß der Philosophie zur Erfahrung bestimmt angegeben. H. bedient sich des bezeichnenden Vergleiches: Wie das Essen die Nahrungsmittel, ohne die es nicht möglich sey, undankbar aufzehre, so verzehre die Philosophie die Erfahrung, die sie freilich zu ihrer Voraussetzung habe, der sie ihre Entwickelung verdanke. Die empirischen Wissenschaften arbeiten ihr den Stoff entgegen, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden. Die Philosophie nehme diesen Inhalt auf; indem aber zugleich die ihm anklebende Unmittelbarkeit und das bloße Gegebenseyn durch das Denken aufgehoben werde, sey diese Aufnahme zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst (§. 13.), — d. h. die Philosophie nimmt den empirischen Stoff nicht bloß auf, sondern im Aufnehmen deducirt sie ihn, streift ihm die Form der Zufälligkeit, des bloßen grundlosen Daseyns ab, um ihm die Form Denknothwendigkeit, des Begründet- und Bewiesenseyns zu geben.

Das Denken und die Denknothwendigkeit ist also das Princip der Philosophie, das Denknothwendige, Allgemeine und Allgemeingültige ist ihr Gegenstand, die Entwickelung desselben in der Form der Denknothwendigkeit (des Begriffs), in systematischem (denknothwendigem) Zusammenhange, ihr Wesen und ihre Gestalt. Diesen allein richtigen Begriff der Philosophie — der, wie wir gezeigt haben, allen philosophischen Bestrebungen von jeher zu Grunde gelegen, aber in Fichte erst zum Bewußtseyn seiner selbst gekommen war, — schärfer, klarer, tiefer erfaßt und mit Sicherheit festgestellt, damit das Wissen auf die Denknothwendigkeit basirt, und so dem wieder einbrechenden Dogmatismus einen Damm entgegengeworfen zu haben, das ist Hegels erstes großes, nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst. Das Zweite ist, daß er der Form des Denkens, d. h. der Art und Weise, wie das Denken seinen denknothwendigen Inhalt von dem ersten nothwendigen Gedanken aus in gleichmäßig fortschreitender Bewegung zu entwickeln und so in seinen einzelnen Momenten darzulegen hat, an seiner s. g. dialektischen Methode eine bestimmte, selbst denknothwendige Gestalt zu geben suchte, womit er zugleich den Dialekticismus auf die höchste Stufe formeller Ausbildung erhob, die derselbe bis jetzt erreicht hat. Das Dritte endlich, daß er bei der bloßen Aufstellung des Princips nicht stehen blieb, sondern den ersten großartigen Versuch machte, das Princip auch zu einem vollständigen, streng

zuſammenhängenden, alles philoſophiſche Wiſſen umſpannenden Syſteme auszubreiten. Mögen beide Verſuche auch vollſtändig mißglückt ſeyn, ſie behalten dennoch ihren dauernden Werth, weil ſie vom ewigen Begriffe der Wiſſenſchaft dictirt, das Ideal der Philoſophie, das Ziel aller philoſophiſchen Beſtrebungen jedem Sehenden vor Augen halten.

Mißglückt ſind nun dieſe Verſuche allerdings, in der Form wenigſtens, wie ſie von Hegel ſelbſt vorliegen; dieſe Ueberzeugung beginnt ſogar innerhalb der Hegelſchen Schule bei den denkenden Gliedern derſelben um ſich zu greifen. Allein nicht aus Schuld des Princips ſind ſie mißglückt, ſondern vielmehr weil das Princip ſogleich bei den erſten Schritten wieder verlaſſen wurde. Zunächſt nämlich redet Hegel in den angeführten Stellen zwar wohl auch von einem denknothwendigen Inhalte des Denkens. Andre Aeußerungen dagegen und insbeſondere die ganze Ausführung beweiſen zur Evidenz, daß ihm die Denknothwendigkeit nur Form, nur eine formelle war. Hegel erklärt ausdrücklich: die Methode allein vermag den Gedanken zu bändigen, ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten. (Encykl. S. XII.) Die Sache aber iſt, wie ſchon gezeigt, nichts andres als der Begriff. Die Methode alſo, d. h. die Dialektik iſt es, die den Gedanken zum Begriffe macht, ſie iſt der Prozeß der Begriffsbildung, und der Begriff ſelbſt nur die dialektiſche Form des Gedankens, d. h. die Sache, ſofern ſie ſich in ſich unterſcheidet, in ihr Andersſeyn eingeht, um aus ihm zu ſich zurückzukehren, und ſo für ſich zu werden, was ſie an ſich iſt. Die Form des Begriffs aber iſt die Form der Nothwendigkeit (Ebd. S. XXVIII.), Begreifen alſo und nothwendig Denken (Denknothwendigkeit) Eins und daſſelbe. Durch die Methode allein kommt ſonach Nothwendigkeit in das Reich der Gedanken, und dieſes Reich in ſeiner nothwendigen Entwickelung, d. h. in der Form des Begriffs, in dialektiſcher Geſtalt, iſt die Philoſophie. «Das Dialektiſche macht die bewegende Seele des wiſſenſchaftlichen Fortgehens aus, und iſt das Princip, wodurch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt.» (Encykl. §. 81. Vgl. §. 9. 11. Log. S. 10.) Oder wie es H. noch unklar in der Phänomologie ausdrückte: In der Natur deſſen, was iſt, in ſeinem Seyn ſein Begriff zu ſeyn (d. h. in dialektiſcher

Form sich zu entwickeln), besteht die logische Nothwendigkeit; sie allein ist das Vernünftige (=Nothwendige) und der Rhythmus des organischen Ganzen (Phän. S. 45.). Der Gedanke an sich, d. h. in seiner Einzelheit und Unmittelbarkeit, als einfacher Gedanke des Gegenstandes und somit seinem Inhalte nach, ist also das Unbändige, Willkührliche, Zufällige; aber es ist zugleich seine Natur, dialektisch zu seyn, die Form des Begriffs anzunehmen, und durch diese Form erhält er das Gepräge der Nothwendigkeit, Gewißheit und Wahrheit.

Diese Form, d. h. die nothwendige Art und Weise, der nothwendige Rhythmus der Selbstentwickelung des Denkens wie jedes Gedankens, soll nun freilich an ihr selbst zugleich Inhalt des Denkens seyn. Allein wenn die Form nur Eins mit dem Inhalte, nicht zugleich auch verschieden von ihm, der alleinige Inhalt ist, so hat das Denken an ihr eben nur seine Form zum Inhalte, ist also in Wahrheit Inhaltsleer. Indem es nur sein Sich-in-sich-Unterscheiden, sein Uebergehen in Andersseyn ꝛc. denkt, denkt es nur seine Form, und wenn es nichts andres zu denken hätte, wenn nicht bestimmt würde, was das in ihm Unterschiedene, was sein Andersseyn ꝛc. sey, so würde es in alle Ewigkeit Inhaltsleer bleiben. Dieß ist schlechthin unbestreitbar. Es fragt sich also, wie kommt das Denken zu einem Inhalte, zu Gedanken? — Hegel hat darauf eine doppelte Antwort. Er behauptet, 1) daß in jener dialektischen Form der Selbstbewegung, in dem Sich in sich unterscheiden, das Denken zugleich sich selbst bestimme; und diese seine Bestimmtheit, d. h. es selbst als Gedanke, — denn der Gedanke ist eben nur das bestimmte Denken, das Denken in bestimmter Gestalt — werde und sey sein Inhalt. So verfährt das reine Denken in der Hegelschen Logik: indem es als reines Denken, in seiner Unmittelbarkeit, auf sich reflektirt, sich selbst erfaßt, bestimmt es sich als das einfache, unbestimmte Unmittelbare, d. h. als das reine Seyn; dieses ist die erste unmittelbare Bestimmtheit des Denkens, der erste reine Gedanke. Allein daß das Denken absolut sich selbst bestimme, ist eine durchaus willkührliche Voraussetzung; ist von Hegel nirgend als denknothwendig dargethan. Im Gegentheil aus der vorausgesetzten immanenten Denknothwendigkeit würde, wie wir oben (S. 564.) gezeigt haben, nothwendig folgen, daß es nicht bloß sich selbst

beſtimme, ſondern ein es Beſtimmendes und Bedingendes zu ſeiner Vorausſetzung habe. Außerdem iſt jener Anfang der Logik in Wahrheit auch kein Sich in ſich unterſcheiden, wie es die dialektiſche Methode fordert, ſondern Reflexion in ſich, in welcher das Denken ſich ſelber in ſeiner Einfachheit und Identität, nicht in ſeinen noch gar nicht vorhandenen Unterſchieden ſich gegenſtändlich iſt. Auch iſt es gar nicht als nothwendig dargethan, daß das Denken als das einfache, unbeſtimmte Unmittelbare ſich beſtimme. Vielmehr nachdem es durch freien Entſchluß von allem gegebenen Inhalte abſtrahirt und damit zum ſ. g. reinen Denken ſich willkührlich gemacht hat, findet es nur ſich ſelbſt als das ſ. g. reine Seyn. Jedenfals muß das Denken **vorher ſchon** wiſſen, **was** unter Einfach, Unbeſtimmt, Unmittelbar zu verſtehen ſey, um ſich **als** das Einfache u. ſ. w. finden oder beſtimmen zu können. Woher aber weiß es das? Woher hat es die Begriffe: Einfachheit (Ununterſchiedenheit), Unbeſtimmtheit, Unmittelbarkeit? — Begriffe, die als bloße Negationen noch außerdem die Begriffe des Unterſchieds, der Beſtimmtheit, der Vermittelung vorausſetzen.

Das Denken, antwortet Hegel 2) hat die Erfahrung zur nothwendigen Vorausſetzung; dieſe liefert ihm den Stoff; die empiriſchen Wiſſenſchaften bereiten ihn zur Aufnahme in die Philoſophie vor; letztere hebt nur die ihm anklebende Unmittelbarkeit auf, und giebt ihm die Form des Begriffs, der Nothwendigkeit. Allein mit dieſer Antwort verwickelt ſich Hegel zunächſt in einen unlösbaren Widerſpruch. Denn jenes Aufnehmen des Stoffes, ſofern es zugleich Aufheben der ihm anklebenden Unmittelbarkeit iſt, ſoll zugleich nur «Entwickeln des Denkens aus ſich ſelbſt» ſeyn. Der Stoff ſoll alſo nicht bloß aufgenommen werden, ſondern indem oder nachdem er aufgenommen, ſoll er zugleich aus dem Denken ſelbſt deducirt werden. Aber damit tritt nothwendig die Alternative ein: Entweder iſt die Erfahrung wirklich die nothwendige Vorausſetzung des Denkens, d. h. dasjenige, durch welches das Denken allein zu ſeinem Inhalte kommt. Und dann iſt es offenbar ſchlechthin unmöglich, dieſen Inhalt, den es nur durch Vermittelung eines Andern hat, rein aus ſich ſelbſt zu entwickeln: die Gedanken, die nur durch Vermittelung eines Andern entſtanden ſind und entſtehen konnten, können unmöglich zugleich

auch ohne dieß Andre, rein aus dem Denken selbst hervorgehen; dieß wäre eine reine contradictio in adjecto. Oder das Denken bedarf der Erfahrung nicht nothwendig. Dann aber ist auch die Erfahrung nicht die Voraussetzung der Philosophie, und diese kann unmöglich jener ihre Entwicklung verdanken. — Doch lassen wir diesen inneren Widerspruch und halten uns nur an die Antwort selbst, so zeigt sich wiederum, daß auch sie eine bloße subjektive Versicherung ist. H. hat nicht nur nirgend näher bestimmt, was unter der Erfahrung als Voraussetzung der Philosophie zu verstehen sey, woher sie ihren Inhalt erhalte und wie sie zu ihm sich verhalte; sondern auch nirgend dargethan, daß die Erfahrung nothwendig die Voraussetzung der Philosophie sey, daß sie ihr nothwendig ihren Stoff liefere ꝛc. Das empirische Wissen und sein Inhalt wird ohne weiteres vorausgesetzt. Eben damit aber auch der eigentliche Inhalt des Denkens, d. h. dasjenige, als was das Denken sich bestimmt, was in die Form des Begriffs gekleidet, zum philosophischen Wissen erhoben wird.

Der Inhalt bleibt sonach ganz von der Denknothwendigkeit unberührt: er ist da, man weiß nicht, wie und woher. Weder seine Entstehung und Bildung, noch seine Bestimmtheit ist in ihrer Nothwendigkeit dargethan; ja selbst dies, daß er immer schon da seyn müsse, ist mit keinem Worte bewiesen. Nichtsdestoweniger will ihn die Philosophie zugleich aus sich selbst entwickeln, d. h. ihm die Form der Nothwendigkeit umhängen. Allein wenn sie ihn wirklich aus der Erfahrung aufnimmt, wenn sie ihn nicht rein aus sich selbst erzeugt, schöpferisch producirt, so fragt es sich offenbar, mit welchem Rechte sie ihn in ihre Form der Nothwendigkeit schlagen, in den Fluß ihrer dialektischen Bewegung bringen dürfe? Denn daß dadurch zugleich an dem Inhalte «etwas verändert werde», erkennt H. ausdrücklich an (Encyk. §. 22.). Welche Macht aber hat das Denken über einen Inhalt, den es nicht selbst geschaffen? Welche Befugniß hat es, seine ursprüngliche, gegebene Gestalt zu ändern? — Hierauf hat H. keine Antwort. Denn daß es die eigne Natur des Inhalts sey, dialektisch zu seyn oder die Form des Begriffs anzunehmen, ist wiederum eine bloße Versicherung.

Das Schlimmste aber ist, daß diese dialektische Form oder die s. g. Methode selbst gar nicht als die nothwendige Form des Seyns und Denkens, als das nothwendige Entwickelungs-

princip der Sache dargethan iſt. Dazu fehlt vor allen Dingen der Nachweis, daß Seyn und Denken, Sache und Begriff Eins und daſſelbe ſeyen. Auch dies wird nur behauptet, nur aus dem Fichteſchen Grunde behauptet, weil für uns die Sache immer nur als unſer Begriff von ihr vorhanden ſey (Logik a. O. S. 16.). Allein daß überhaupt eine Sache oder ein Anſichſeyendes gedacht werden müſſe, welches für uns mit unſerm Begriffe von ihm zuſammenfalle, daß alſo Sache und Begriff, obwohl für uns Einerlei, doch als an ſich unterſchieden oder als unterſchieden Eins gedacht werden müſſe, iſt nirgend dargethan. Und doch leuchtet von ſelbſt ein, daß wenn wir nicht ein Anſichſeyendes außer uns, ein Selbſtſtändiges, von unſerm Denken und Begriffe Unabhängiges zugleich mit und neben unſerm Begriffe denken müßten, von Sache und Begriff und ihrer Identität für uns gar nicht die Rede ſeyn könnte, ſo wenig als etwa von Cirkel und Kreis. Geſetzt aber auch, Seyn und Denken wäre daſſelbe; woher die Nothwendigkeit des Denkens, nur dialektiſch zu denken, in dialektiſcher Form ſich und ſeinen Inhalt zu entwickeln? H. behauptet, dies in der Logik dargethan zu haben. Allein abgeſehen davon, daß hier die Methode nur durch die Methode, in und mittelſt ihrer Anwendung dargelegt wird, hat Hegel in der That nur angegeben, worin das Weſen ſeiner Methode beſtehe und daß ſie mit Dem, was er den Begriff nennt, zuſammenfalle; daß aber das Denken nothwendig dialektiſch denken müſſe, um wahrhaft zu denken, daß die dialektiſche Form die Form der Wahrheit überhaupt ſey, hat er nirgend bewieſen.

Ja ſelbſt die Grundbehauptung, daß das Denken und die Denknothwendigkeit Weſen und Princip der Philoſophie wie alles wahren Wiſſens ſey, tritt, im Widerſpruch mit ihrem eignen Inhalt, als bloße ſubjektive Verſicherung auf. Es iſt nirgend auch nur der Verſuch gemacht, nachzuweiſen, daß Alles, was man zu wiſſen meine, jede Erkenntniß, jede Ueberzeugung, jede Behauptung, nur kraft des Denkens und der Denknothwendigkeit ihres Inhalts die Gewißheit ihrer ſelbſt in ſich trage, und auf Gültigkeit und Wahrheit Anſpruch machen könne. Anſtatt das Princip als durch ſich ſelbſt gewiß, ſich ſelbſt beweiſend, und damit als wahres Princip darzuthun, wird es wiederum nur auf Treue und Glauben an die Spitze geſtellt, oder, was daſſelbe iſt, es wird

ohne weiteres poſtulirt, rein zu denken und der dialektiſchen Selbſtentwickelung, d. h. der Hegelſchen Methode, ſich zu überlaſſen.

Endlich geht Hegel, wiederum im Widerſpruche mit ſich ſelbſt, vom Denken und der Denknothwendigkeit, von dem, was er das Princip «auch im Sinne des Anfangs» nennt, in der That gar nicht aus. In der Phänomenologie iſt es das ſ. g. ſinnliche Bewußtſeyn, von dem ausgegangen wird. Dieſes aber wird ſeiner ganzen Beſtimmtheit nach «rein aufgenommen», als ein Gegebenes vorausgeſetzt, d. h. es wird nicht als denknothwendig dargethan, daß es ein ſinnliches Bewußtſeyn gebe und worin daſſelbe beſtehe, ſondern es wird ohne weiteres verſichert, das ſinnliche Bewußtſeyn ſey die niedrigſte Stufe des Wiſſens und habe dieſe und dieſe nähere Beſtimmtheit. Die «Wiſſenſchaft der Logik» ſtützt ſich noch auf die Phänomenologie als den erſten Theil des Syſtems, hat alſo mit letzterer denſelben Ausgangspunkt. Die Encyklopädie dagegen macht einen neuen Anfang. Hier wird zwar vom Denken ausgegangen, aber nicht von der Denknothwendigkeit. Denn weder der Ausgang vom Denken ſelbſt iſt als denknothwendig dargethan, noch iſt im Denken als dem Ausgangspunkte die Denknothwendigkeit zugleich mitgeſetzt. Und doch kann das Denken nur mit und kraft der ihm immanenten Denknothwendigkeit der Ausgangspunkt ſeyn. Statt deſſen wird das Denken nur in ſeiner Reflexion auf ſich ſelbſt gefaßt, oder, wie H. will, als die freie Selbſtbeſtimmung ſeines Inhalts, und nur von dieſer Selbſtbeſtimmung aus wird das erſte Glied in der dialektiſchen Kette der Begriffe gewonnen. Daß dieſes Glied nur ſo und nicht anders beſtimmt werden könne, iſt eben ſo wenig dargethan, als daß das Denken nothwendig reines, d. i. abſtraktes Denken ſeyn müſſe, um ſich ſelbſt in ſeiner Wahrheit zu erfaſſen. Und doch liegt der Zweifel nahe, ob das abſtrakte, d. h. ſchlechthin inhaltsleere Denken, nicht gerade das unwahre Denken, ein ſelbſtgemachtes, erkünſteltes, nur ſubjektivgültiges Denken ſey, ja ob überhaupt ein ſchlechthin leeres Denken, ein bloßes Sichdenken des Denkens, möglich ſey? —

Dieſer Abfall vom Princip, dieſe Untreue gegen ſich ſelbſt iſt es, die, ſelbſt wieder principiell geworden, das Fundament des Syſtems zerſtört, und Hegel'n einerſeits nicht über den Dogmatismus hinauskommen läßt, andrerſeits ſein Syſtem in den einſeitigſten Idealismus zurückſtürzt.

§. 56. Das Hegelsche System war anfangs, ganz im ursprünglich Schellingschen Sinne, auf zwei unterschiedene Haupttheile angelegt. Zur Zeit wenigstens, als H. die Phänomenologie herausgab, hatte er offenbar noch einen andern Plan, einen andern Grundriß im Auge, als er später ausgeführt hat. Ganz wie bei Schelling, Schleiermacher, Krause, sollte der erste Haupttheil das Ideal- und Realprincip der Philosophie (Grundbedingung, Princip und Wesen des Wissens), oder den neuen, speculativen Standpunkt begründen, d. h. das gemeine Bewußtseyn und die bisherige Philosophie nöthigen, sich zu ihm zu erheben. Der zweite Theil sollte sodann von diesem Principe aus das Ganze der absoluten Wahrheit entwickeln, das Wissen innerhalb seiner selbst in die Totalität aller Momente seines Inhalts ausbreiten. Den ersten Haupttheil gab H. in der Phänomenologie des Geistes; wenigstens erklärt er sie selbst (S. 28.) ausdrücklich für «den ersten Theil der Wissenschaft.» Aber eben damit, daß ihr diese Stelle angewiesen wird, zeigt sich zugleich eine bemerkenswerthe Differenz zwischen Hegel und seinen Genossen. Letztere begnügten sich, im ersten Theile das Absolute nur als die absolute Identität des Idealen und Realen, als den absoluten Grund des Seyns und Wissens festzustellen. H. dagegen geht weiter und will jene Identität nicht nur als die absolute Grundlage, Voraussetzung, Princip des Wissens, sondern als das absolute Wissen selbst, als den Geist, und diesen als die absolute Wahrheit darthun. Die Phänomenologie soll nicht nur Begriff und Wesen des Wissens, das bisher immer nur vorausgesetzt worden, entwickeln, nicht nur die Bedingungen desselben an's Licht ziehen, sondern auch seine absolute Wirklichkeit erweisen, und zwar nicht durch Ableitung von einem Andern, aus dem seine Realität erst folge, sondern durch den kühnen Nachweis, daß das Wissen selbst in seiner Absolutheit alle Realität, die absolute Wirklichkeit selbst sey. — Wird aber dieses Resultat der Phänomenologie festgehalten, so muß auch der zweite Haupttheil des Systems eine andre, nach Form und Inhalt abweichende Bedeutnng erhalten. Schelling, Schleiermacher, Krause gehen in ihm von jener absoluten Identität aus, um in ihr oder aus ihr, Jeder auf seine Weise, die ganze Weltanschauung nach ihren beiden Seiten, dem Reiche der Natur und dem Reiche des Geistes, zu entfalten.

Hegel dagegen kann consequenter Weise in diesen Gegensatz nicht wieder eingehen. Im absoluten Wissen, in welchem die Idee durch alle Formen des Gegensatzes zwischen Objekt und Subjekt, Realem und Idealem, bereits hindurchgegangen, bereits zu sich selbst gekommen ist, und der Begriff nur noch sich selbst als Begriff zum Gegenstande hat (Phänom. S. 599 f. 602 ff.), ist der Gegensatz von Natur und Geist längst aufgehoben. Die Phänomenologie vorausgesetzt, kann mithin der zweite Haupttheil nicht, wie bei Schelling und Schleiermacher, wiederum in zwei unterschiedene Hälften, in Natur- und Geschichtsphilosophie oder in Physik und Ethik zerfallen, sondern kann nur aus Einem Ganzen bestehen, welches das absolute Wissen innerhalb seiner selbst, den Geist innerhalb seiner reinen Wesenheit, in die Momente seines absoluten Begriffs auseinanderlegt. Dem entspricht denn auch vollkommen H.'s eigne Erklärung (Phän. S. 29.): «Was der Geist sich in der Phänomenologie bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich sodann die Elemente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seyns und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die Logik oder speculative Philosophie.» — Die Logik also sollte den zweiten Haupttheil des Systems bilden, und zwar allein, den ganzen zweiten Theil. Dies geht schon aus dem Zusatze «oder (sive) speculative Philosophie», noch mehr aber aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle (S. 24—29.), am meisten aus dem Gesammtinhalte der Phänomenologie und Logik selbst zur Evidenz hervor.

Fünf Jahre später, in der ersten Ausgabe der Logik (1812), erscheint indeß der ursprüngliche Plan bereits verändert. Hier erklärt H. am Schlusse der Vorrede zwar nochmals ausdrücklich die Phänomenologie für den ersten Theil der Wissenschaft; der zweite Theil dagegen soll nicht mehr aus der Logik allein bestehen, sondern neben ihr «die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der Natur und des Geistes» enthalten. Was Hegeln zu dieser Erweiterung des zweiten Theiles veranlaßt habe, hat er selbst nirgend angegeben. Wir glauben aber nicht zu irren,

wenn wir behaupten: das Motiv dazu ſey kein andres geweſen, als die ihm ſelbſt aufgegangene Einſicht, daß wenn das Syſtem nur aus Phänomenologie und Logik beſtehen ſolle, nicht nur die ganze Natur zu einem bloßen Phänomen des Bewußtſeyns, zum bloßen immanenten Entwickelungsmomente des ſubjektiven Geiſtes herabgeſetzt werde, ſondern auch das Syſtem ſelbſt unrettbar in den einſeitigſten, ſubjektivſten Idealismus zurückſinke. Dieſe Erkenntniß war ohne Zweifel auch der Grund, warum Hegel ſpäter (in der Encyklopädie) die Phänomenologie ihrer urſprünglichen Würde, der erſte Theil der Wiſſenſchaft ſelbſt zu ſeyn, entſetzte, und ſie nur noch als «Einleitung» gelten laſſen wollte (Encykl. §. 25.). Denn blieb ſie der erſte begründende Theil, die philosophia prima oder Fundamentalphiloſophie, ſo zog ſie nothwendig das ganze auf ihr errichtete Gebäude in den ſubjektiven Idealismus, auf den ſie ſelbſt hinausläuft, mit hinein. Außerdem mußte, nachdem die Encyklopädie vollſtändig ausgearbeitet vorlag, das Mißverhältniß zwiſchen ihr und der Phänomenologie als erſtem Haupttheile zu ſtark hervortreten, um nicht bemerkt zu werden. Es mußte von ſelbſt einleuchten, daß das Eingehen der abſoluten Idee aus ihrer reinen (logiſchen) Weſenheit in die Natur, — aus welcher ſie erſt zum Bewußtſeyn, zum Wiſſen, zum Geiſte ſich zu erheben hat, und welche «zu ohnmächtig, den Begriff feſtzuhalten», ihn vielmehr in ſeinem Andersſeyn, in ſeiner Negation und damit nicht als den Gegenſtand ſeiner ſelbſt darſtellt, — ein offenbarer Abfall von dem Reſultate der Phänomenologie war, und daß alſo dies Reſultat nicht mehr für den Stand- oder Ausgangspunkt des zweiten Haupttheils (d. i. der Encyklopädie) gelten konnte. Es blieb nichts andres übrig: das Syſtem mußte die Phänomenologie als Fundament und damit als erſten Theil ſeiner ſelbſt desavouiren, und eine neue Baſis ſich zu geben ſuchen.

Daß nun die Phänomenologie in der That nur auf einen rein ſubjektiven Idealismus führt, läßt ſich mit wenigen Worten nachweiſen. Was H. in ihr beabſichtigte, hat er ſelbſt deutlich genug angegeben. Das ſinnliche Bewußtſeyn, von welchem er ausgeht, oder um ſeine eignen Worte zu gebrauchen, welches «in dieſer Abhandlung auch das in der Wiſſenſchaft Erſte und Unmittelbare, ſomit die Vorausſetzung iſt», iſt zugleich das «eigentliche unmittelbare Wiſſen». Dieſes ſoll auf den Standpunkt der

ſpekulativen Philoſophie, die vom reinen abſoluten Wiſſen ausgeht, erhoben, und dadurch dieſer Standpunkt begründet, «ſeine Wahrheit bewieſen», d. h. das reine Wiſſen als das allein wahre dargethan werden. Das geſchieht nun dadurch, daß das Bewußtſeyn «in ſeiner Fortbewegung von dem erſten unmittelbaren Gegenſatze ſeiner ſelbſt und des Gegenſtandes durch alle Formen dieſes Verhältniſſes hindurch bis zum abſoluten Wiſſen dargeſtellt,» oder daß gezeigt werde, wie «alle Geſtalten des Bewußtſeyns in den Begriff des reinen Wiſſens als in ihre Wahrheit ſich auflöſen», und ſomit «das abſolute Wiſſen die Wahrheit aller Weiſen des Bewußtſeyns», letzteres alſo in ſeiner Wahrheit das abſolute Wiſſen ſey (Log. I, S. 34 f. 61 f.). Mit andern Worten: die Phänomenologie hat dem unmittelbaren Bewußtſeyn «die Leiter zu dem abſoluten Standpunkte der Philoſophie zu reichen.» Jenes nämlich iſt weſentlich ein Wiſſen «von gegenſtändlichen (äußern) Dingen im Gegenſatz gegen ſich ſelbſt»; das Element der Wiſſenſchaft dagegen, das reine Wiſſen, iſt über dieſen Gegenſatz hinaus, iſt das «reine Selbſterkennen im abſoluten Andersſeyn» (im Objektiven), erweiſt ſich ſelbſt als alle Objektivität und Realität. Dem unmittelbaren Bewußtſeyn iſt daher das Element der Wiſſenſchaft «eine jenſeitige Form, außer ihm, in der Form der Unwirklichkeit.» So aber iſt die Wiſſenſchaft ihrerſeits nur erſt das Anſich, noch die bloße Subſtanz, d. h. ſie hat ihrerſeits das Bewußtſeyn noch außer ſich, wird noch nicht als das Selbſt des Geiſtes vom Geiſte gewußt. «Dieſes Anſich hat daher ſich zu äußern, und für ſich zu werden, d. h. das Selbſtbewußtſeyn als Eins mit ſich zu ſetzen. Dies Werden der Wiſſenſchaft oder des Wiſſens iſt es, was die Phänomenologie darſtellt» (Phänom. S. 19—22.). Setzen wir dieſe Aeußerungen Hegels zu dem Schellingſchen Principe der abſoluten Identität des Idealen und Realen, von dem ſie herkommen, in Beziehung, ſo werden wir den Inhalt derſelben ſo ausdrücken können: das gemeine, unmittelbare Bewußtſeyn, das an dem Gegenſatze des Subjektiven und Objektiven (des Innern und Aeußern), des ideellen Wiſſens und ſeines reellen Gegenſtandes, des Denkens und Seyns haftet, ſoll durch Aufklärung über ſich ſelbſt, durch die dialektiſche Entwickelung deſſen, was es in Wahrheit an ſeinem Inhalte hat und in Wahrheit ſelbſt iſt, genöthigt werden, ſich ſelbſt zu erkennen in ſeiner wahren Weſenheit als den Geiſt, der

allein zugleich die Wirklichkeit und die Substanz ist, und der, sofern er sich selbst weiß, eben damit das absolute Wissen ist, welches die Objektivität nicht außer sich, sondern als ihr immanentes (aufgehobenes) Moment in sich hat, somit die höhere über den Gegensatz des Idealen und Realen hinübergreifende Identität beider ist.

Was ist nun dieses sinnliche Bewußtseyn, dieses unmittelbare Wissen, das sonach die Voraussetzung und die Grundlage des Ganzen bildet? Es ist das Bewußtseyn des gemeinen Mannes, das menschliche, vorwissenschaftliche, noch unspeculative Bewußtseyn überhaupt, welches die Ueberzeugung hegt, daß der einzelne, bestimmte Gegenstand, den es wahrnimmt, außer ihm realiter so existire, wie es ihn wahrnimmt, und welches demgemäß diesem eben so sehr reellen als von ihm wahrgenommenen (ideellen) Seyn Wahrheit beimißt (Phän. S. 74 f.). Dieses gemeine Bewußtseyn der übertägigen Menschen ist es, welches in dem Fluße der dialektischen Selbstentwickelung, in den es der speculative Philosoph versetzt, zunächst zum Selbstbewußtseyn, sodann zur Vernunft, und als Vernunft wiederum zunächst zur Selbsterkenntniß seiner selbst in den objektiven Gestalten des sittlichen Lebens, demnächst zur Religion oder zum religiösen Wissen (Glauben) und damit zwar zur Selbsterkenntniß des Absoluten, aber noch in der Form der Vorstellung, und deshalb noch als eines Andern, ihm Gegenständlichen, — endlich aber zum absoluten Wissen und damit zur Selbsterkenntniß des Absoluten in der Form des Begriffs, d. h. seiner selbst als des Selbst des Absoluten, sich erhebt. Erst auf dieser letzten Spitze hat der Entwickelungsproceß sein Ziel erreicht, ist der Gegensatz zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande vollkommen aufgehoben, ist alle gegensätzliche (äußere) Objektivität völlig verschwunden. Denn erst im absoluten Wissen ist das letzte, höchste Objektive, das Absolute selbst, welches alle andre Objektivität unter sich begreift, mit dem Selbst des Bewußtseyns in Eins gesetzt: das Bewußtseyn weiß sein eigenstens Selbst (sein wahres Wesen) als das Absolute, und das Absolute weiß sich selbst (kommt zum Selbstbewußtseyn) nur im Selbst des Bewußtseyns. Der Entwickelungsprozeß beginnt sonach mit dem menschlichen Bewußtseyn in seiner ersten, noch unwahren Gestalt als sinnlichem Bewußtseyn oder unmittelbarem Wissen, und endet mit dem menschlichen Bewußtseyn in seiner letzten, allein wahren, vollkommnen Form, in der es als das absolute Wissen und damit als

das Selbſt des Abſoluten, oder was daſſelbe iſt, ſich ſelbſt als das Abſolute weiß. Das Subjekt des ganzen Proceſſes bleibt auf allen Stufen daſſelbe: es iſt das menſchliche Bewußtſeyn, das darin nur ſeine eignen immanenten Entwickelungsmomente durchläuft. Oder wie H. ſelbſt ausdrücklich und wiederholentlich erklärt: «das Wiſſen, wie es zuerſt iſt, oder der unmittelbare Geiſt iſt das Geiſtloſe, das ſinnliche Bewußtſeyn: um zum eigentlichen Wiſſen zu werden oder das Element der Wiſſenſchaft, das ihr reiner Begriff ſelbſt iſt, zu erzeugen, hat es ſich durch den langen Weg der Phänomenologie durchzuarbeiten» (Phän. S. 22. 64 f.). Und an einer andern Stelle: «das Bewußtſeyn, das die Phänomenologie darſtellt, iſt der Geiſt als concretes und zwar in der Aeußerlichkeit befangenes Wiſſen; aber die Fortbewegung dieſes Gegenſtandes beruht allein, wie die Entwickelung alles natürlichen und geiſtigen Lebens, auf der Natur der reinen Weſenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das Bewußtſeyn als der erſcheinende Geiſt, der ſich auf ſeinem Wege von ſeiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Concretion befreit, wird zum reinen Wiſſen, das ſich jene reinen Weſenheiten ſelbſt zum Gegenſtande giebt» (Log. I, S. 8.).

Mit dieſen Aeußerungen hat H. ſich ſelbſt ſein Urtheil geſprochen. Denn geſetzt auch, daß die Entwickelung des gemeinen Bewußtſeyns zum abſoluten Wiſſen als nothwendig dargethan wäre (was nicht der Fall iſt); ſo iſt doch dieſes abſolute Wiſſen ſelbſt kein reales, objektives, ſondern nur ein durchaus ſubjektives Wiſſen. Daß es nämlich irgend ein Reales, Objektives außer dem Bewußtſeyn gebe, welches mit dem Inhalte des Bewußtſeyns, mit dem Ideellen übereinſtimmte, und damit dieſem Inhalte ſelbſt Objektivität und Realität gebe, wird nirgend dargethan. Im Gegentheil, der erſte unmittelbare Inhalt des ſinnlichen Bewußtſeyns, der einzelne Gegenſtand und ſeine Realität, ſo wie die ſinnliche Gewißheit davon wird als unwahr umgeſtoßen, zum bloßen Schein herabgeſetzt. Die ganze folgende Entwickelung macht dann das Bewußtſeyn ſelbſt; den ganzen weiteren Inhalt ſeines Wiſſens erzeugt es ſich ſelbſt. Sonach aber iſt ſein Inhalt nur ein Gewußtes, Gedachtes, Vorgeſtelltes, ein ſelbſtgemachtes Produkt; die Realität und Objektivität deſſelben iſt ein leerer Name, mit dem das Bewußtſeyn und der Philoſoph ſich ſelber täuſchen. Im abſoluten Wiſſen kommt dann

auch das Bewußtſeyn zu der Einſicht, daß ſchlechthin Alles, dem es bisher Realität und Objektivität außer ihm beigelegt hat, in Wahrheit nur es ſelbſt, ſeine Objektivität, Produkt ſeiner immanenten Selbſtunterſcheidung und Selbſtvermittelung ſey.

Das Bewußtſeyn in dieſer Selbſtentwickelung zum abſoluten Wiſſen iſt ſonach im Grunde durchaus nichts andres als das Fichteſche Ich, Hegels und Fichtes Unternehmen im Grunde daſſelbe. Der Unterſchied beſteht nur in der großartigeren Conſequenz, mit der H. es durchführt. Während Fichte noch einen äußern unbegreiflichen «Anſtoß» für die Selbſtthätigkeit des Ich ſtehen ließ, — was ihm H. zum Hauptvorwurfe macht, — während er in der praktiſchen Philoſophie eine Mehrheit von Ichen als denknothwendig darthun wollte, und ihm demgemäß das Abſolute, Göttliche, wenigſtens als ſittliche Weltordnung noch über dem Ich ſeinen Platz behielt; trägt H. kein Bedenken, das Bewußtſeyn zum abſoluten Wiſſen und damit zum Abſoluten ſelbſt zu machen. Dies Bewußtſeyn ſoll nun zwar nicht das individuelle des einzelnen Subjekts, ſondern das allgemeine menſchliche ſeyn. Allein einerſeits iſt daſſelbe auch von dem Fichteſchen Ich zu ſagen. Andrerſeits iſt mit jener Beſtimmung ſchlechthin nichts gewonnen. Denn daß das Bewußtſeyn nothwendig noch andre Bewußtſeyn außer ihm annehmen, von ihnen ſich unterſcheiden, und damit ſich ſelbſt als individuelles dem allgemeinen entgegenſetzen müſſe, iſt nirgend erwieſen. Das Bewußtſeyn unterſcheidet vielmehr nur ſich in ſich als individuelles und allgemeines, die Allgemeinheit iſt nur ſeine Allgemeinheit, Produkt ſeiner Reflexion in ſich. Sollte es nicht ſo ſeyn, ſo wäre H. zu fragen, woher er außer ſeinem Bewußtſeyn noch von einem andern, und weiter vom allgemeinen Bewußtſeyn als dem wahren Weſen aller einzelnen Kunde habe. Hierauf hat H. ſchlechthin keine Antwort. In Wahrheit kann daher das Bewußtſeyn, von dem er ausgeht, nur ſein eignes ſubjektives Bewußtſeyn ſeyn, das er willkührlich zum Repräſentanten aller macht, indem er willkührlich noch andre außer ihm vorausſetzt und eben ſo willkührlich (dogmatiſtiſch) die Beſtimmtheit, die er ihm giebt, für die allgemeine Weſenheit des Bewußtſeyns ausgiebt.

Zum Ueberfluß räumt H. ſelbſt ein, daß die ganze phänomenologiſche Entwickelung nur gleichſam «hinter dem Rücken» des gemeinen Bewußtſeyns vorgehe, d. h. daß nicht das wirk-

liche gemeine Bewußtſeyn der Menſchen, ſondern nur dasjenige Bewußtſeyn, das der Philoſoph ſich vorſtellt, das Er befragt und dem Er ſeine Antworten in den Mund legt, Gegenſtand der Phänomenologie ſey (Phän. S. 71.). Zum Ueberfluß ferner erklärt er ſelbſt ausdrücklich: die hinter dem Rücken des gemeinen Bewußtſeyns gewonnene Einſicht, daß das Anſich des Gegenſtandes (ſeine Realität außer dem Bewußtſeyn) in Wahrheit nur ein Anſich für das Bewußtſeyn ſey, daß dieſes zweite Anſich die «Nichtigkeit» des erſten enthalte, und daß es alſo ein Anſich außer dem Bewußtſeyn, eine Realität, die beſtehen bliebe, auch wenn ſie niemals für das Bewußtſeyn wäre, gar nicht gebe, — dieſe Einſicht bilde die Grundlage der Phänomenologie, indem ſie erſt den Entwickelungsproceß des Bewußtſeyns zum wiſſenſchaftlichen Gange erhebe und die ganze Folge ſeiner Geſtalten in ihrer Nothwendigkeit leite (S. 70 f. 77.), d. h. Hegel ſelbſt erhebt durch jene Zuthat ſeiner Reflexion das Bewußtſeyn erſt auf den Standpunkt des ſubjektiven Idealismus, und nur von dieſem Standpunkt aus vermag er es in den Fluß der dialektiſchen Entwickelung zu verſetzen.

Doch ſelbſt dieſes ſelbſtgemachte Bewußtſeyn durchläuft nicht nothwendig die in der Phänomenologie angegebenen Bildungsſtufen; vielmehr iſt ſogleich der erſte Schritt, durch den das ſinnliche Bewußtſeyn zur Erkenntniß der «Schalheit» ſeiner vermeintlichen Wahrheit kommen ſoll, ein willkührlicher Sprung, wie wir an einem andern Orte (Ueb. Princ. u. Meth. d. Heg. Phil. S. 69 ff.) bereits dargethan haben. Schon damit ſinkt dieſer abſtrakte Idealismus in ſich ſelbſt zuſammen. Außerdem bedarf es nur Einer Frage, um ihn in ſeiner Blöße und Haltloſigkeit aufzudecken. Man braucht ihn nur zu fragen: Woher denn das gemeine ſinnliche Bewußtſeyn ſelbſt, das du vorausſetzeſt? Woher die Vorſtellungen von den einzelnen ſinnlichen Dingen, von «dem Baume, dem Hauſe,» an deren Realität und Wahrheit es glaubt? Erzeugt es dieſelben in ſchöpferiſcher Kraft rein aus ſich ſelbſt, iſt es die ſchaffende Urſache ſeines mannichfaltigen, wechſelnden Inhalts? Oder iſt es durch ein Andres außer ihm bedingt und beſtimmt? — Hegel, obwohl er anerkennen muß, daß es zur Beſtimmtheit des ſinnlichen Bewußtſeyns gehört, das letztere anzunehmen (Phän. S. 75.), läßt doch dieſe Beſtimmtheit deſſelben ohne weiteres fallen, und umgeht jene Fragen gänzlich. Freilich

umgeht er damit gerade die Grundfrage der neueren Philoſophie ſeit Kant und Fichte. Aber er kann nicht anders, er darf darauf nicht antworten, wenn er nicht ſein ganzes Unternehmen in der Geburt vernichten will. Denn erklärt er das ſinnliche Bewußtſeyn für die ſchaffende Urſache ſeiner Vorſtellungen von äußern Dingen, ſo iſt daſſelbe ſchon als ſinnliches Bewußtſeyn und zwar nicht blos in ſeiner Allgemeinheit, ſondern als einzelnes, individuelles, unmittelbar das Abſolute ſelbſt, weil abſolute causa sui, — eine offenbare Abſurdität, bei der es noch außerdem ſchlechthin unbegreiflich wäre, wie dies Bewußtſeyn zu der ſonderbaren Ueberzeugung komme, daß die Gegenſtände, die es ſich vorſtellt, außer ihm ſeyen. Erklärt er aber dieſe Vorſtellungen und damit das ſinnliche Bewußtſeyn für bedingt und beſtimmt durch ein Andres außer ihm, ſo iſt es eine gleiche Abſurdität, dies Bewußtſeyn, durch welche Entwickelung es immer ſey, zum abſoluten Wiſſen werden zu laſſen. Was in ſeiner erſten unmittelbaren Geſtalt durch ein Andres bedingt iſt, kann nie und nimmermehr zum Abſoluten werden oder als identiſch mit dem Abſoluten ſich wiſſen: dies wäre eine reine contradictio in adjecto. —

H. that demnach in jeder Beziehung wohl, die Phänomenologie als den erſten Theil der Wiſſenſchaft fallen zu laſſen. Selbſt aber als Einleitung zu dem Syſtem iſt ſie nicht zu brauchen. Denn ſo richtig der Gedanke iſt, das gemeine, vorwiſſenſchaftliche Bewußtſeyn, um es zur Wiſſenſchaft hinzuführen, zunächſt über ſich ſelbſt und ſein vermeintliches Wiſſen aufzuklären, und ihm zu zeigen, worin das wahre Weſen des Wiſſens beſtehe und worauf alles menſchliche Wiſſen beruhe, ſo gewiß dies die beſte, ja die allein mögliche und ihrem Begriffe entſprechende Einleitung in die Philoſophie iſt; ſo falſch und verkehrt iſt es, in der Einleitung von einer bereits fix und fertigen philoſophiſchen Weltanſchauung aus das gemeine Bewußtſeyn zu bearbeiten, von vornherein durch eine ſelbſtgemachte Reflexion ſeinen ganzen Standpunkt umzuſtoßen, und es ſogleich zu jener Weltanſchauung ſelbſt bekehren zu wollen. Eben dies aber thut H. Stünde es ihm nicht von vornherein feſt, daß das menſchliche Wiſſen in ſeiner Wahrheit das abſolute Wiſſen ſey, Gott ſelbſt nur im menſchlichen Wiſſen von ihm zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt komme, und was weiter die Vorausſetzungen und Conſequenzen dieſer Anſicht ſind; ſo würde er nie auf den Gedanken gekommen ſeyn, ſeine

Phänomenologie zu schreiben. Nur von diesen Voraussetzungen aus hat die ganze Schrift einen Sinn; ohne dieselben ist sie schlechthin unverständlich.

Die «Wissenschaft der Logik» erkennt, wie bemerkt, noch die Phänomenologie als ersten Theil des Systems an. Sie erklärt ausdrücklich dasjenige, was in jener als das Resultat sich erwiesen habe, «die Idee als reines Wissen» oder der Begriff des absoluten Wissens als das Element der speculativen Philosophie, sey ihre «Voraussetzung» (I. S. 62.). Mit dem Standpunkte der Phänomenologie, mit ihrem Principe und dessen Entwickelung sinkt mithin auch die Voraussetzung der Logik in ihr Nichts zurück. So gewiß das menschliche Bewußtseyn sich durch die Phänomenologie nimmermehr überzeugen lassen wird, daß es in seiner Wahrheit reines absolutes Wissen und dieses die Idee, das Absolute, Gott selbst sey; so gewiß wird es nimmermehr zu überreden seyn, daß der Inhalt der Logik, die Kategorien und ihre dialektische Entwickelung zur Einheit der logischen Idee, «die Vorstellung Gottes sey, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.» (Ebd. S. 36.). Eben dieß aber ist die «Voraussetzung» der Logik, die sie aus der Phänomenologie mitbringt.

§. 57. Mit der Encyklopädie ändert sich die Sache, und die Encyklopädie kann, wie gezeigt, für die zweite und eigentliche Gestalt des Hegelschen Systems gelten. Hier werden zunächst in der «Einleitung» (§. 1—18.) die oben angeführten Bestimmungen über Princip, Wesen, Begriff der Philosophie als vorläufige Erklärungen aufgestellt. Auf diese Einleitung folgt ein «Vorbegriff» zum «ersten Theile» des Systems, zur Wissenschaft der Logik. Dieser Vorbegriff vertritt nun hier offenbar die Stelle der Phänomenologie, d. h. einer philosophia prima, einer näheren Begründung des in der Einleitung aufgestellten Princips. Er beginnt demgemäß mit der Begriffsbestimmung des Denkens selbst. Das Denken erscheine nämlich a) in seiner subjektiven Bedeutung als Eine der geistigen Thätigkeiten neben anderen, neben der Sinnlichkeit, dem Anschauen, der Phantasie u. s. w. Sein Produkt, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, sey das Allgemeine, Abstrakte überhaupt. Das Denken als Thätigkeit sey somit das thätige Allgemeine, und zwar das sich bethätigende, indem seine

That eben ſelbſt wieder das Allgemeine ſey. Indem aber b) das Denken als thätig in Beziehung auf Gegenſtände genommen werde, als Nachdenken über Etwas, ſo erhalte das Allgemeine als ſolches Produkt ſeiner Thätigkeit den Werth der Sache, gelte für das Weſentliche, Innere, Wahre an den Gegenſtänden, indem es das Feſte, Bleibende, Inſichbeſtimmte, Geſetzliche in ihnen darſtelle, dasjenige, welches das Unmittelbare der Wahrnehmung, das Aeußerliche und Einzelne regiere und beſtimme. Komme nun aber im Nachdenken eben ſo ſehr die wahrhafte Natur der Dinge zum Vorſchein, als dieß Denken reine Thätigkeit ſey, ſo ſey auch jene Natur der Dinge eben ſo ſehr Erzeugniß meines Geiſtes und zwar als denkenden Subjekts, d. h. meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit als des ſchlechthin beiſichſeyenden Ichs. Die Gedanken nach dieſer Beſtimmung könnten daher objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächſt in der gewöhnlichen Logik betrachtet würden (Begriff, Urtheil, Schluß), zu rechnen ſeyen. Die Logik falle deshalb mit der Metaphyſik in Eins zuſammen, mit der Wiſſenſchaft, welche die Dinge in Gedanken faſſe, die dafür gelten, die Weſenheiten der Dinge auszudrücken. Damit werde eben nur ausgeſagt: es ſey Vernunft in der Welt, d. h. die Vernunft ſey die Seele der Welt, ihre eigenſte innere Natur, ihr Allgemeines, und das heiße wiederum nur: das Denken ſey die Subſtanz der Dinge. Eben ſo ſey es aber auch die allgemeine Subſtanz des Geiſtigen; denn Anſchauen, Vorſtellen, Erinnern, Wollen ꝛc. ſeyen nur weitere Specificationen des Denkens. Der Ausdruck: objektive Gedanken bezeichne daher die Wahrheit, die der abſolute Gegenſtand, nicht bloß das Ziel der Philoſophie ſey. Er bezeichne aber ſogleich auch einen Gegenſatz und zwar denjenigen Gegenſatz, um deſſen Gültigkeit oder Ungültigkeit das gegenwärtige Intereſſe der Philoſophie und die Frage um die Wahrheit und nach der Erkenntniß der Wahrheit ſich drehe. Seyen nämlich die Denkbeſtimmungen mit einem feſten Gegenſatze behaftet, d. h. ſeyen ſie nur endlicher Natur, ſo ſeyen ſie der Wahrheit, die abſolut an und für ſich iſt, unangemeſſen, ſo könne alſo auch die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Die Endlichkeit der Denkbeſtimmungen könne nun aber auf doppelte Weiſe gefaßt werden: man könne entweder behaupten, daß dieſelben nur ſubjektiv ſeyen und den bleibenden Gegenſatz am Objektiven haben, oder,

daß sie als beschränkten Inhalts überhaupt sowohl gegen einander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatz verharren. Das Eine wie das Andere erachtet H. für eine irrige Voraussetzung; der wahre Standpunkt ist ihm das Weder-Noch jener einseitigen Fassungen. Und um diesen wahren Standpunkt, den er der Logik (und damit der Philosophie überhaupt) geben will, zu erläutern und herbeizuführen, wendet er sich demnächst zu einer Kritik der in den bisherigen Systemen dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen. (Encykl. §. 20—25.)

Mit andern Worten: H. macht es zunächst nur als «das allgemeine Vorurtheil aller Zeiten» geltend, daß sich durch Nachdenken die Wahrheit ergründen lasse, oder daß es objektive Gedanken gebe, die eben so sehr die wahrhafte Natur der Dinge ausdrücken als sie zugleich Erzeugnisse des Denkens, der subjektiven Thätigkeit des menschlichen Geistes, seyen. Ob nun aber dieß Vorurtheil berechtigt sey oder nicht, das soll von der Stellung abhängen, welche die Denkbestimmungen zur Objektivität haben, oder was dasselbe ist, von der Entscheidung der Frage, ob sie nur endlicher Natur seyen, indem sie in dem Gegensatze des Subjektiven gegen das Objektive befangen und somit an sich selbst beschränkt, nur für einen endlichen Inhalt gültig seyen; oder ob sie über diesen Gegensatz sich zu erheben vermögen, unendlicher Natur seyen. Letzteres und damit den Standpunkt und das Princip seiner Philosophie will nun H. hier auf dem Wege der Kritik erhärten: die Endlichkeit der Denkbestimmungen soll durch eine kritische Betrachtung derjenigen Systeme, die dieselbe principiell behauptet haben, widerlegt werden. H. kritisirt daher auch im Folgenden vorzugsweise nur das Kantische und Jakobische System: der ältere (Wolffsche) Dogmatismus, der jenes «Vorurtheil aller Zeiten» unbesehens adoptirte, wird mehr beiläufig und Einleitungsweise mit herangezogen, um zu zeigen, daß sich mit der bloßen dogmatistischen, unkritischen Voraussetzung des wahren Princips nicht auskommen lasse. Kant und Jakobi dagegen werden ernstlich unter die Scheere genommen. Denn Kant ist es, der vornehmlich die erste Seite jener Endlichkeit der Denkbestimmungen vertritt, indem er behauptet, daß das Denken überhaupt nur subjektiver Natur sey und an das Objektive (die Dinge an sich) nicht heranzukommen vermöge. Jakobi dagegen repräsentirt die zweite Seite, indem ihm die Denkbestimmungen (die Formen,

Begriffe, Kategorien, in denen der menſchliche Verſtand erkennt) an ſich ſelbſt beſchränkt, nur Denkformen für einen endlichen, bedingten (weltlichen) Inhalt ſind, unfähig, das Unendliche, Abſolute zu faſſen. — Es fragt ſich alſo zunächſt: vermag überhaupt die Kritik die Aufgabe, die ihr H. hier zuertheilt, zu löſen?

Wir antworten: die Kritik iſt allerdings die Eine negative Seite desjenigen Verfahrens, durch welches allein die Philoſophie im Stande iſt, ihrer erſten ſchwierigſten Pflicht zu genügen und ihr eignes Princip feſtzuſtellen. Denn die Kritik iſt nur eine beſondre Form der Skepſis, d. i. der freien Forſchung nach Gewißheit und Wahrheit, des Lebensquells der Philoſophie überhaupt. Letztere entſteht, indem das Denken im Bunde mit der ihm immanenten Denknothwendigkeit an das gegebene Wiſſen, an die herrſchenden Meinungen, Anſichten, Ueberzeugungen ſich wendet, und ſie fragt, worauf ihre angebliche Gewißheit und Wahrheit ſich ſtütze. Daſſelbe thut, nachdem die Philoſophie ſich bereits Bahn gebrochen und eine Vergangenheit, eine Geſchichte hinter ſich hat, die philoſophiſche Kritik innerhalb des Gebiets der Philoſophie ſelbſt. Sie vertritt daher nur das ewige Princip der Philoſophie in ſeiner Anwendung auf die Philoſophie. Nur mit dem Denken und der Denknothwendigkeit tritt ſie an ihr Objekt. Sie hat kein Intereſſe dabei, daß dieſes Objekt Realität habe; ſie wendet ſich vielmehr an das hiſtoriſch Gegebene, nicht weil es hiſtoriſch gegeben iſt und um es als ſolches anzuerkennen oder gar zur Baſis poſitiver Behauptungen zu gebrauchen, ſondern nur um es zu ſichten, und dasjenige, was vor dem Denken und der Denknothwendigkeit ſich rechtfertigt, von dem Unberechtigten auszuſcheiden, ein Geſchäft, für welches es ganz gleichgültig iſt, ob das Objekt äußerlich hiſtoriſch gegeben iſt oder nicht. Indem aber die Kritik eben damit ſelbſt philoſophirt, die Wahrheit unterſucht, nach der Wahrheit forſcht, ſo muß ſie, ſich ſelber getreu, nothwendig ſich gegen ſich ſelbſt kehren, ſich ſelber fragen, worauf die Gewißheit und Wahrheit ihrer Entſcheidungen beruhe. So ſich ſelbſt und ihr Verfahren kritiſirend, muß ſie finden, daß das Princip und Fundament, auf dem ſie ſteht, nur das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit iſt. Nur auf dem Wege der Kritik, d. h. in der reinen, ungetrübten Ausübung ihres Princips, kann die Philoſophie zum vollen Bewußtſeyn über ihr Princip kommen. Und nachdem ſie daſſelbe gewonnen hat, iſt es zunächſt

wiederum nur der Weg der Kritik, aber einer nicht bloß negativen, sondern zugleich positiven Kritik, auf dem sie ihr Princip zur allgemeinen Anerkennung zu bringen vermag. Sie kann zunächst wiederum nur kritisch nachweisen, daß von jeher alle Systeme der Philosophie im Grunde dasselbe Eine Princip vorausgesetzt haben, alles Wissen, alles Behaupten, bewußt oder unbewußt auf das Denken und die immanente Denknothwendigkeit sich stütze. — Sonach bildet die Kritik allerdings den ersten Theil der Fundamentalphilosophie, aber nur, sofern sie in dem eben angegebenen Sinne zu Werke geht. Verfährt sie nur negativ, löst sie nur das Bestehende auf, ohne zugleich ihre eigne Berechtigung, den positiven Grund ihrer selbst und der Philosophie überhaupt zu erhärten, so füllt sie nur das Faß der Danaiden: ihr grund- und principloses Verneinen ist um nichts besser, als das eben so grund- und principlose Bejahen, das sie bekämpft, — das Resultat ist Null.

Hegels Kritik ist nun aber nur eine solche negative. Er weist nach, daß Kant und Jakobi sich in Widersprüche verwickeln, ihre Voraussetzungen unbegründet, ihre Resultate ungenügend seyen ꝛc. Aber daraus folgt nicht, daß ihr Princip (die Endlichkeit der Denkbestimmungen) an sich selbst falsch sey, und noch weniger, daß das entgegengesetzte Princip, auf welches Hegel sich stellt, richtig und wahr sey. Die Kritik bleibt daher auch völlig resultatlos; ja sie wird zuletzt wie eine überflüssige Hülfsarmee wieder nach Hause geschickt. Denn schließlich wird Jakobi und implicite Kant durch die bloße Bemerkung abgefertigt, daß ihre Behauptungen bloße Voraussetzungen und beliebige Versicherungen seyen. Bei dem Eintritt in die Wissenschaft seyen aber alle Voraussetzungen oder Vorurtheile aufzugeben, mögen sie aus der Vorstellung oder dem Denken genommen seyn; denn es sey die Wissenschaft, in welcher alle dergl. Bestimmungen erst untersucht, und was an ihnen und ihren Gegensätzen sey, erkannt werden solle. Selbst der Skepticismus, «als die negative, durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen darthuende Wissenschaft», wird ausdrücklich für untauglich zur Einleitung in die speculative Philosophie erklärt. Denn theils sey er überflüssig, weil die letztere selbst jene Negation durch das ihr wesentliche Moment des Dialektischen ausübe; theils würde er die endlichen Formen doch nur als gegebene empirisch und damit un-

wiſſenſchaftlich aufzunehmen haben. Die Forderung eines ſolchen vollbrachten Skepticismus ſey dieſelbe mit der, daß der Wiſſenſchaft das Zweifeln an Allem, d. i. die gänzliche Vorausſetzungsloſigkeit vorangehen ſolle. Dieſe Forderung ſey aber eigentlich in dem Entſchluſſe, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abſtrahirt und ihre reine Abſtraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt (Encykl. §. 78.).

Mit dem Wegwerfen aller Vorausſetzungen iſt natürlich auch die Annahme von objektiven Gedanken oder der unendlichen Natur der Denkbeſtimmungen vorläufig weggeworfen. Die Wiſſenſchaft hat auch dieſe Frage erſt innerhalb ihrer ſelbſt zu entſcheiden. Sie verſchmäht ſomit jede Begründung ihres Princips, jede Hinleitung zu ihrem Standpunkte. Sie fordert autokratiſch den Entſchluß, rein denken zu wollen, d. h. ſie poſtulirt ihr Princip: das reine Denken, das Denken, welches allen mitgebrachten Inhalt wegwirft, weil er als mitgebracht unbewieſen und damit eine bloße Vorausſetzung ſeyn würde, dies leere, abſtrakte Denken und damit die reine Vorausſetzungsloſigkeit iſt ihr Princip. Mit dem Entſchluſſe, rein denken zu wollen, wird aber zugleich auch die Anerkennung dieſes Princips nur poſtulirt. Denn ſofern ich nicht überzeugt bin, daß ich nur durch das reine Denken zum Wiſſen und zur Wiſſenſchaft zu gelangen vermöge, kann ich mit Fug und Recht jenen Entſchluß verweigern. Was hat nun H. geleiſtet, um dieſe Ueberzeugung hervorzurufen? In Wahrheit nichts. Denn anſtatt darzuthun, daß alles Wiſſen nur auf dem Denken beruhe, daß das bloß Vorausgeſetzte, Unbewieſene kein Wiſſen ſey, und daß allein das reine Denken die Fähigkeit zu beweiſen, die beweiſende Kraft in ſich trage, und die Wahrheit zu erfaſſen vermöge, — hat er dies Alles eben nur verſichert. Seine Verſicherung iſt nun aber doch wohl nicht mehr werth, als jedes Andern Verſicherung. Die abſolute Wiſſenſchaft ruht mithin ebenfalls nur auf einer nackten, rein dogmatiſtiſchen Vorausſetzung.

Zugleich fällt aber auch eben damit die abſolute Wiſſenſchaft wiederum in den ſubjektiven Idealismus zurück. Denn daß es objektive Gedanken gebe und dieſe unendlicher Natur ſeyen, bleibt völlig unbewieſen. Das reine Denken vielmehr iſt es, das, ſich ſelbſt zu ſeinem Gegenſtande machend und in immanenter Selbſtbeſtimmung ſich ſeinen Inhalt (die reinen Gedanken) ſelbſt

gebend, zunächſt als das einfache, unbeſtimmte Unmittelbare, d. h. als das reine Seyn ſich beſtimmt. Das Seyn aber iſt, näher betrachtet, zugleich Nichts und zugleich verſchieden von Nichts, und ſomit als Uebergehen des Seyns in Nichts und des Nichts in Seyn iſt es in Wahrheit das Werden — u. ſ. w. So in beſtändiger Reflexion dialektiſch ſich fortbewegend und fortbeſtimmend, faßt oder beſtimmt ſich das reine Denken zunächſt als die logiſche (reine — anſichſeyende) abſolute Idee. Die Idee wiederum beſtimmt ſich weiter, «ſich als Natur frei aus ſich ſelbſt zu entlaſſen.» Die Natur iſt die Idee in ihrem Andersſeyn, in äußerlicher, endlicher Beſtimmtheit. Das Endliche aber hebt ſeinem Weſen nach ſich ſelbſt auf. Als Natur iſt daher die Idee in Wahrheit nur die dialektiſche Entwickelung (Aufhebung) ihrer ſelbſt zum Geiſte. Die Wahrheit der Natur iſt alſo der Geiſt, und zwar zunächſt der menſchliche Geiſt in ſeiner Subjektivität. Dieſer endlich, im ſittlichen Wollen und Handeln (im Staate und in der Weltgeſchichte) ſich ſelbſt objektivirend und über den Gegenſatz ſeiner Subjektivität und Objektivität zur concreten Identität beider ſich erhebend, kommt im (ſpeculativen) Wiſſen des abſoluten Geiſtes zu ſeiner eignen Wahrheit, zur wahren Selbſterkenntniß als Erkenntniß der Wahrheit. Denn der abſolute Geiſt iſt wiederum die Wahrheit des menſchlichen Geiſtes, und das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt nur das Sichwiſſen Gottes im Menſchen. So gelangt die abſolute Idee im menſchlichen Geiſte zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt. Damit iſt ſie *für ſich* geworden, was ſie urſprünglich (in der Logik) nur *an ſich* war, und erſt in dieſer Rückkehr zu ſich ſelbſt iſt ſie, was ſie in *Wahrheit* iſt, der abſolute Geiſt, alle Realität und Wahrheit. —

Das reine Denken, welches dieſen ganzen Entwickelungsproceß durchläuft, ſelbſt *macht* und ſelbſt *iſt*, *ſoll* nun freilich, wie Jeder ſieht, das *abſolute* Denken ſeyn. (Gleich das reine Seyn wird für die erſte und darum abſtrakteſte, dürftigſte «Definition des Abſoluten» erklärt; und das reine Seyn iſt doch eben nur das reine Denken ſelbſt, wie es am Anfang iſt, in ſeiner inhaltsleeren und damit einfachen, unbeſtimmten Unmittelbarkeit). Allein dies iſt offenbar die willkührlichſte, ungeheuerſte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, deren ſich je ein Philoſoph hat zu Schulden kommen laſſen. Das Denken, von welchem die «Einleitung» und der «Vorbegriff» ſprechen, iſt nur das *menſchliche* Denken. Von

dieſem wird poſtulirt, daß es beim Eintritt in die Wiſſenſchaft ſich als reines Denken faſſe, d. h. von allem ſonſtigen Inhalte abſtrahire, und in dieſer Abſtraktion, in dieſer Einfachheit ſeiner ſelbſt, ſich ſelbſt zum Gegenſtande mache. Dieſes iſt es daher, welches ſo ſich ſelbſt betrachtend, zunächſt als reines Seyn ſich beſtimmt. Wie kann nun dieſes Denken ohne weiteres mit dem abſoluten identificirt werden? — Mit dem bloßen willkührlichen Abſtrahiren iſt es doch keinenfalls gethan. Darum, weil ich von allem Inhalte meines Denkens abſtrahire, weil ich ſelbſt davon abſehe, daß es mein Denken iſt, daß ich ich, ein Menſch, dieſer Menſch bin, kurz darum, weil ich mein Denken abſolut iſolire und als Denken ſchlechthin faſſe, hört es doch realiter nimmermehr auf, mein Denken zu ſeyn. Alle Beſtimmtheit, alle Qualitäten, Bedingungen, Vorausſetzungen meines Denkens, von denen ich abſtrahire, bleiben an ſich durchaus beſtehen, und nur für mich ſind ſie ſo lange nicht vorhanden, als ich von ihnen abſehe, d. h. ſie nicht ſehen will. Dies Abſtrahiren iſt aber ſelbſt nur eine beſondere Eigenſchaft oder Fähigkeit meines Denkens, und ſofern ich vorausſetze, daß jeder Menſch des Gleichen fähig ſey, — des menſchlichen Denkens überhaupt. Soll daſſelbe durch dieſe Fähigkeit zum abſoluten Denken werden, oder ſoll in ihr ſich offenbaren, daß es an ſich, in Wahrheit, abſolutes Denken ſey, ſo müßte nachgewieſen werden, daß dies Abſtrahiren, dieſes ſchlechthin leere Sichdenken, Weſen und Begriff des abſoluten Denkens ſey. Dies iſt aber nicht nachgewieſen und kann niemals nachgewieſen werden. Denn gerade im Abſtrahiren und in der Fähigkeit, zu abſtrahiren, bewährt ſich das Denken als menſchliches, relatives, bedingtes Denken: das abſolute Denken kann offenbar gar nicht abſtrahiren, da es für daſſelbe ja gar keinen gegebenen Inhalt, keine Beziehung nach außen oder Beſtimmtheit von außen, kurz alles das nicht giebt, wovon abſtrahirt werden ſoll. Das leere Sichdenken aber iſt in Wahrheit gar kein Denken, in Wahrheit nicht einmal möglich, ſondern eine bloße Fiction, ein leeres, gedankenloſes Wort. Denken iſt nur Denken, ſofern es einen Inhalt, Gedanken hat: Nichts denken iſt ſo gewiß kein Denken, als Nichtsthun kein Thun iſt. Indem daher das Denken nur ſich ſelbſt als ſchlechthin inhaltsleeres Denken denkt, hat es in der That nicht ſich ſelbſt, kein Denken, ſondern nichts zu ſeinem Inhalte, iſt mithin ſelbſt kein Denken.

Die Abſtraktion von allem Inhalte iſt nur ſo lange möglich, als die Thätigkeit des Abſtrahirens dauert, d. h. ſo lange noch ein Inhalt da iſt, von dem abſtrahirt werden kann. Sobald ich mit allem Inhalte zu Ende bin, höre ich entweder auf zu denken, oder ich ſpringe unmittelbar wieder zu einem Inhalte über, indem ich etwa das einfache, unbeſtimmte Unmittelbare (das Hegelſche Seyn) denke, d. h. indem ich die Negation des unterſchiedenen, beſtimmten Vermittelten, d. i. die Negation von Etwas, und damit in Wahrheit dieſes Etwas ſelbſt denke. Denn der Inhalt der Negation des Etwas iſt eben das Etwas ſelbſt. —

Dieſes einfache, unbeſtimmte Unmittelbare, dieſes Nicht-Etwas, kann ich nun wohl inſofern das Abſolute nennen, als es zum Begriffe des letzteren gehört, kein einzelnes beſtimmtes Etwas zu ſeyn. Aber auch nur inſofern, d. h. nur ſofern ich den Begriff des Abſoluten anderweitig bereits habe. Denn an ſich führt die bloße Negation aller Unterſchiedenheit, Beſtimmtheit und Vermitteltheit noch keineswegs auf den Begriff des Abſoluten. Jedenfalls habe und weiß ich mit jenem, bloß negativen Momente immer nur, was das Abſolute nicht iſt: denn es iſt völlig willkührlich, das Nicht-Etwas, dieſes bloß Negative, ohne weiteres mit dem poſitiven Begriffe des Seyns zu identificiren. Wäre aber auch Nicht-Etwas = Seyn, ſo iſt dies Seyn doch nur mein Begriff, mein Gedanke, der mir durch mein willkührliches Abſtrahiren von allem beſtimmten, unterſchiedenen Inhalte entſtanden iſt, und der eben deshalb ſelbſt nur die Negation aller Beſtimmtheit und Unterſchiedenheit, d. i. das Nicht-Etwas, zu ſeinem Inhalte hat. Ich muß dieſen Gedanken keineswegs denken; denn die Nothwendigkeit des Abſtrahirens iſt nicht dargethan. Wenn ich ihn aber auch denken müßte, ſo müßte ich ihn doch nur denken als das nothwendige Produkt meines abſtrahirenden Denkens; er und ſein Inhalt wäre, wenn auch nothwendig, doch immer nur ſubjektiv in und von meinem Denken erzeugt; das angebliche reine Seyn wäre ein nur von mir gedachtes, mein nur ſubjektiver Gedanke. Denn die Nothwendigkeit, daſſelbe zugleich als ein Objektives, Anſichſeyendes, über mein ſubjektives Denken hinausreichendes zu denken, oder auch nur die Berechtigung, den Gedanken deſſelben als einen «objektiven Gedanken» zu betrachten, iſt mit keiner Sylbe dargethan.

Daſſelbe gilt von allen folgenden Gedanken der Logik. Die

ſ. g. abſolute Idee iſt ebenfalls nur *mein* ſubjektiver Gedanke, ſelbſtgemachtes Produkt meines abſtrakten Denkens. Mein Denken ferner iſt es, das dieſer Idee die Selbſtbeſtimmung beimißt, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen, eine Beſtimmung, die ich ihr von neuem willkührlich aufhefte, da ſie in ihrem Begriffe, wie ich ihn von der Logik her vor mir habe, keineswegs liegt (was in der Abhandlung: Ueber Princip ꝛc. S. 115 ff. zur Evidenz dargethan iſt). Mein Denken macht ſich dann ferner ſeine Gedanken von der Natur, vom menſchlichen Geiſte, von deſſen Subjektivität und Objektivität ꝛc., bis es endlich bei ſeinem Begriffe vom abſoluten Geiſte als ſeiner eignen Wahrheit anlangt. Kurz die ganze Weltanſchauung, die ich gewinne, iſt nichts als ein dialektiſches Gewebe meiner eignen ſubjektiven Gedanken; ich bin der Gedankengott, der dieſe Gedankenwelt ſich ſelbſt erſchafft, in ihr ſich beſpiegelt und aus ihr zu ſich zurückkehrt! —

In der That: *Ich*, und *nur* ich. Denn daß es das *allgemein* menſchliche Denken, der Geiſt der *Menſchheit* ſey, der dieſen Proceß durchmacht, — auch das iſt nicht einmal dargethan. Indem ich mich entſchließe, rein zu denken, und demgemäß von Allem abſtrahire, ſo exiſtirt damit ſchlechthin Nichts für mich, als eben dieſes mein reines Denken. Sofern Ich nun *als* reines Denken mich ſelbſt betrachte und beſtimme, ſo entſteht mir, kraft der immanenten Dialektik dieſer Beſtimmungen, zwar angeblich eine ganze Welt; mein reines Denken entwickelt ſich ſelbſt zur Natur und Menſchheit in der ganzen Mannichfaltigkeit ihrer Individuen, unter denen ich billiger Weiſe mir ſelbſt als Individuum einen Platz anweiſe. Allein dieſe Welt, dieſe Natur, dieſe Mannichfaltigkeit von Individuen, iſt doch nur *mein* Gedanke, Beſtimmtheit *meines* Denkens, die es ſich *ſelbſt* giebt; nichts nöthigt, nichts berechtigt mich, dieſen Gedanken Objektivität und Realität außer meinem Denken beizumeſſen. Ich, mein reines Denken, iſt der Kreis, in dem ſich Alles bewegt, der Strom, der die dialektiſche Fluth der Gedanken fortwälzt. —

H. kann ſonach durchaus keinen Anſpruch machen, in dem, was er wirklich geleiſtet, und nicht bloß *gewollt* und *gemeint* hat, über den ſubjektiven Idealismus Fichte's hinaus zu ſeyn. Was Fichte reines, abſolutes Ich nennt, heißt bei H. reines Denken: darin und in der verſchiedenen Durchführung des Princips beſteht allein die Differenz beider Syſteme. Dieſe Durchführung erſcheint

bei H. unendlich reicher, großartiger, vollendeter. Eben darum aber treten auch die Conſequenzen des ganzen Standpunkts um Vieles ſchroffer und ſchneidender hervor. Es iſt nicht zu leugnen: aus Hegels Darſtelluug folgt, daß das menſchliche Denken als reines Denken, der menſchliche Geiſt an ſich, in ſeiner Wahrheit, nicht nur fähig iſt, die abſolute Wahrheit zu erkennen, ſondern ſelbſt die abſolute Wahrheit, das Abſolute, Gott iſt, und durch den Proceß der Weltgeſchichte, Hand in Hand mit der Geſchichte der Philoſophie, deren Krone das Hegelſche Syſtem iſt, zum abſoluten Wiſſen dieſer ſeiner abſoluten Wahrheit ſich erhebt. Nicht Pantheismus, ſondern Anthropotheismus dürfte daher das Hegelſche Syſtem zu nennen ſeyn. Dies iſt es, was das gemeine Bewußtſeyn empört, die Maſſe der Gebildeten zurückgeſchreckt hat. Denn der Geiſt des Volks, trotz des Mangels an ſchulgerechter philoſophiſcher Kultur, hat ein untrügliches Gefühl, ein inſtinktartiges Urtheil auch über die Philoſophie, das oft tiefer eindringt, als der Blick des Philoſophen von Profeſſion. Daß H. jene Vergötterung des menſchlichen Geiſtes nicht gewollt und gemeint hat, daß nach ihm vielmehr der abſolute Geiſt nicht ſchlechthin Eins, ſondern nur im Verhältniß concreter, d. i. unterſchiedener Identität mit dem menſchlichen ſtehen ſoll, brauchen wir wohl nicht erſt zu ſagen. Aber auf die ſubjektive Abſicht und Meinung kommt es nicht an: das Syſtem ſelbſt auf ſeinem ſubjektiv idealiſtiſchen Standpunkte lehrt das Gegentheil.

Zum Glück ſteht dieſer ſubjektive Idealismus der Encyklopädie um nichts feſter, als der der Phänomenologie. Zunächſt iſt er völlig unbegründet, da, wie ſchon bemerkt, die Nothwendigkeit (Vernünftigkeit) des geforderten Entſchluſſes, rein denken zu wollen, durch nichts dargethan iſt. Demnächſt zerſtört er ſich ſelbſt, indem, wie ebenfalls ſchon bemerkt, ſein poſtulirtes Princip, das reine, abſtrakte, völlig inhaltsleere Denken, ſchlechthin unausführbar, unmöglich iſt. Endlich beweiſt er ſeine vollſtändige Ohnmacht, ſich ſelbſt zu realiſiren, indem er keinen Schritt in der Entwickelung des Princips zum Syſteme thun kann, ohne den weggeworfenen Inhalt des Denkens wieder aufzunehmen oder vielmehr vorauszuſetzen.

Hinſichtlich des letzteren Punktes haben wir oben (S. 682) bereits gezeigt, daß das reine Denken, um zu ſeinem erſten reinen Gedanken zu kommen, oder um ſich ſelbſt als das einfache, un-

bestimmte Unmittelbare fassen zu können, die Begriffe der Unterschiedenheit, Bestimmtheit, Vermitteltheit und damit den Begriff des Etwas bereits haben muß: denn die Negation hat das, was sie negirt, nothwendig zu ihrer Voraussetzung. Woher hat nun das reine Denken diese Begriffe? H. kann nicht umhin, zu antworten: durch Vermittelung der Erfahrung. Daß er dasselbe noch bei unendlich vielen andern Punkten der Logik antworten muß, daß er überall die Erfahrung voraussetzt, hat besonders Trendelenburg zur Evidenz nachgewiesen. Was ist nun aber die Erfahrung im Gegensatze zu dem reinen, seinen Inhalt sich selbst gebenden und bestimmenden Denken? Offenbar, — wie auch H. selbst anzuerkennen scheint (Encykl. §. 12.), das Denken, sofern es seinen Inhalt nicht bloß sich selbst giebt, sondern ihn vermittelst der Empfindung, Wahrnehmung ꝛc., d. h. durch Vermittelung oder im Zusammenwirken mit einem Andern, von ihm Unabhängigen, gewinnt. Ist aber die Erfahrung die Voraussetzung des reinen Denkens und der dialektischen Selbsterzeugung seines Inhalts, so ist diese Selbsterzeugung offenbar eine bloße Illusion. In Wahrheit ist sie gar nicht vorhanden, sondern der durch die Erfahrung gewonnene, vom Verstande bereits zugerichtete Inhalt wird vom s. g. speculativen Denken nur in die Form des Begriffs gegossen, in dialektischen Fluß gesetzt, und so in einen, wenigstens scheinbar nothwendigen Zusammenhang gebracht. Denn auch dieser Zusammenhang (die dialektischen Uebergänge) erscheint vielfach nur erschlichen, von willkührlichen Insinuationen, Widersprüchen und Gewaltthätigkeiten aller Art durchbrochen, wie von uns und Anderen bereits genugsam dargethan ist. —

Erzeugt aber das reine Denken seinen Inhalt nicht aus sich selbst, ist es durch ein Anderes, von ihm Unabhängiges bedingt, so kann es auch weder Eins mit dem absoluten Denken, noch Princip der Philosophie seyn, und der einseitige Idealismus, mag er sich den Beinamen des subjektiven, objektiven, oder absoluten geben, ist eine offenbare Unwahrheit. —

Nun ist es aber nur der einseitige, spiritualistische Idealismus, innerhalb dessen die Hegelsche Methode einen Sinn hat: mit ihm steht und fällt daher auch die berühmte dialektische Methode, das Palladium des Systems. Dies werden wir im Folgenden noch kürzlich nachzuweisen haben.

Die Hegelsche Methode beruht in ihrem letzten Grunde auf

der einfachen Reflexion, daß alle unsere Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe, zunächst durch den einfachen Gegensatz der Einheit (Identität) und des Unterschieds bedingt sind. Wir können die einfachste Anschauung, z. B. Roth, nicht haben, ohne sie zugleich von andern zu unterscheiden und auf sich selbst zu beziehen. Die Unterschiedenheit und die Einheit gehören mithin zusammen, und dies Zusammen ist auch in jeder concreten Anschauung (— denn die schlechthin einfachen Anschauungen, wie Roth, Gelb sind nur Abstraktionen —) ausgedrückt: jedes Ding erscheint als eine Einheit verschiedener Eigenschaften, ist Eines zugleich und unterschieden. Dasselbe — bemerkte H. weiter — gilt von andern Gegensätzen: Ich kann das Seyn nicht denken ohne es vom Nichts zu unterscheiden, d. h. ohne das Nichts mitzudenken, ebenso das Werden nicht ohne das Daseyn (Gewordene), das Qualitative nicht ohne das Quantitative, Eines nicht ohne Vieles, das Endliche nicht ohne das Unendliche, das Wesen nicht ohne die Erscheinung, die Kraft nicht ohne ihre Aeußerung, die Substanz nicht ohne die Accidenzien, die Ursache nicht ohne die Wirkung, das Subjektive nicht ohne das Objektive ꝛc. Unser Denken ist mithin an die Gegensätzlichkeit gebunden, und die Gegensätze selbst sind nur denkbar in ihrer Beziehung auf einander, in ihrem Zusammen. Diese Gegensätze, für sich betrachtet, sofern sie zugleich selbst Inhalt unsers Denkens sind, erweisen sich nun aber als die allgemeinen Gedanken, die wir bei Allem und Jedem, das wir denken, mit denken; sie drücken Dasjenige aus, was wir von Allem und Jedem, das wir denken, gleichmäßig prädiciren, und sind also die allgemeinen Prädicabilien, die Kategorien: jedes Ding ist ein Werdendes und Daseyendes, qualitativ und quantitativ, Eines und Vieles, Wesen und Erscheinung ꝛc. Die Kategorien drücken mithin die allgemeinen Wesenheiten aus, welche die Eine, allgemeine Natur aller Dinge constituiren. Ihr Zusammen — schloß H. demgemäß, — kann daher auch nicht ein bloßes Nebeneinander, eine äußerliche, mechanische Verbindung seyn: denn dann gäbe es in Wahrheit nur Unterschiedenheit, die Einheit wäre gänzlich ausgeschlossen, — was sich widerspricht, da die Unterschiedenheit selbst ohne die Einheit nicht denkbar ist. Ihr Zusammen muß vielmehr ein lebendiges, innerliches Sichdurchdringen, ein Ineinander als immanente Bewegung, d. h. Vermittelung, Aufhebung ihrer Gegensätzlichkeit, seyn. Dies aber ist nur möglich, sofern die

Gegenſätze an ſich, ihrer urſprünglichen Natur nach, nicht blos entgegengeſetzt, ſondern weſentlich identiſch ſind, ſofern alſo das Seyn als Seyn, an ſich, zugleich Nichts, das Werden zugleich Daſeyn, die Qualität zugleich quantitativ iſt, ꝛc. Allein dieſe Identität würde entweder undenkbar ſeyn, oder wiederum in bloße Einerleiheit zurückſinken und damit aller Unterſchied ausgeſchloſſen ſeyn, wenn ſie eine ruhende, verharrende, todte wäre. Das Zuſammen der Gegenſätze, ihre Einheit und Unterſchiedenheit, ihre Identität und Entgegengeſetztheit, iſt daher nur denkbar, ſofern ſie an ſich ſelbſt in immanenter Bewegung in einander übergehen, die Einheit ſelbſt in den Unterſchied übergeht, der Unterſchied ſelbſt in die Einheit ſich aufhebt. Aber auch ſo würde wiederum immer nur das Eine oder das Andre wirklich vorhanden ſeyn, wenn die Einheit mit dem Uebergehen in den Unterſchied, oder umgekehrt, ganz verſchwände. Das, was übergeht, muß daher in dem Andern, in welches es übergeht, zugleich erhalten, als immanentes Moment deſſelben beſtehen bleiben. Erſt damit iſt die dialektiſche Bewegung der Hegelſchen Methode vollſtändig gegeben: das Eine, Einfache, Unmittelbare iſt nur Eines, ſofern es ſich in ſich ſelbſt und damit von dem Unterſchiedenen unterſcheidet; denn ſonſt hätte es den Unterſchied außer ſich, und wäre mithin ſelbſt kein Eines, ſondern nur ein Unterſchiedenes. So ſich in ſich unterſcheidend, geht es ſelbſt in den Unterſchied über; damit aber iſt die Einheit nicht vernichtet, ſondern der Unterſchied als das Reſultat des Sich-in-ſich-unterſcheidens hat die Einheit, aus der er reſultirt, ſelbſt in ſich: das Unterſchiedene iſt ſelbſt wieder Eines. Aber auch der Unterſchied hebt ſich wiederum auf, und geht in die Einheit über. Nur iſt auch er damit nicht vernichtet, ſondern in der Einheit, ſofern ſie aus der Unterſchiedenheit reſultirt, immanent enthalten, und dieſe mithin nicht mehr einfache, abſtrakte Einheit, ſondern in ſich unterſchiedene, concrete Identität, die in ihren unterſchiedenen Momenten nur bei ſich ſelbſt iſt, weil ſie eben ſelbſt weſentlich die immanente Bewegung (Thätigkeit) iſt, aus welcher die Unterſchiedenheit wie die Identität reſultirt und welche in dieſen Reſultaten als in ihrem eignen Thun nur ſich ſelbſt realiſirt. —

Dies iſt der Grundgedanke der Hegelſchen Methode. Sie beruft ſich auf die Natur der Denkbeſtimmungen und damit des Denkens ſelbſt; und allerdings gehört es zum Weſen des Den-

kens, ſich in ſich als Denken von ſeinem Inhalte, dem Gedachten zu unterſcheiden, und doch wiederum mit dem Gedachten, ſofern es Gedanke und ſein Gedanke iſt, ſich ſelbſt zuſammenzuſchließen, concrete Identität ſeiner ſelbſt und des Gedankens zu ſeyn.

Soweit ſcheint Alles in Ordnung: wir können weder leugnen, daß unſer Denken an jene Gegenſätzlichkeit gebunden, d. h. nur in Unterſchieden zu denken vermag, noch, daß es an ſich ſelbſt dieſe, wenn man will, dialektiſche Bewegung iſt. Allein bei näherer Betrachtung zeigt ſich ſogleich, daß damit gerade die Hauptſache, H.'s Aufhebungs- und Vermittelungstheorie, oder die ſ. g. abſolute Negativität, noch keineswegs gegeben und noch weniger gerechtfertigt iſt. Der Denkproceß widerſpricht vielmehr dieſer Theorie geradezu. Das Denken, indem es ſich in ſich und den Gedanken unterſcheidet, hebt damit nicht in den Gedanken ſich auf, ſondern bleibt vielmehr dem Gedanken gegenüber beſtehen, obwohl es ihn zugleich als ſeinen Gedanken und damit als Moment ſeiner ſelbſt weiß. H. will nun freilich auch nicht, daß das Denken ſelbſt ſich aufhebe; ſondern nur der Inhalt des Denkens, das Gedachte als ſolches ſoll die Dialektik an ſich tragen, damit tritt nun aber ſogleich die Schwierigkeit oder vielmehr der innere Widerſpruch ein, an dem die Methode faktiſch geſcheitert iſt. Der Gedanke ſoll nach H. nur die Selbſtbeſtimmtheit des Denkens ſeyn. Dieſe aber als Beſtimmtheit kann ſich nicht ſelbſt aufheben, nicht ſelbſt in ihren Gegenſatz übergehen: denn ſonſt wäre ſie nicht Beſtimmtheit, ſondern Selbſtbeſtimmung. Die Selbſtbeſtimmtheit des Denkens kann vielmehr offenbar auch nur durch die ſelbſtbeſtimmende Macht des Denkens aufgehoben werden. So geſchieht es nun auch bei H. durchweg; es iſt durchweg nur das Denken und ſeine Reflexion auf die Beſtimmtheit, die es ſich gegeben, wodurch der dialektiſche Fortſchritt bewirkt wird. So, um nur das Eine anzuführen, reflektirt zunächſt das reine Denken auf ſich ſelbſt, wie es im Anfang als reines, noch inhaltsleeres, unbeſtimmtes Denken iſt. Damit faßt oder beſtimmt es ſich als das einfache, unbeſtimmte Unmittelbare: das reine Seyn iſt der erſte reine Gedanke, ſeine erſte Selbſtbeſtimmtheit. Bei dieſer Beſtimmtheit würde es in alle Ewigkeit bleiben, wenn das Denken nicht ferner darauf reflektirte, daß das reine Seyn als das einfache, unbeſtimmte Unmittelbare zugleich Nichts ſey. Wiederum würde es bei dieſem Seyn = Nichts ſein Bewenden

behalten, wenn das Denken (angeblich wenigstens) nicht weiter fände, daß Nichts, obwohl der Unterschied «unsagbar», doch zugleich schlechthin verschieden vom Seyn sey. Und endlich würde es bei diesem Zugleich der Identität und des Unterschieds von Seyn und Nichts in Ewigkeit verbleiben, wenn das Denken nicht zuletzt noch darauf reflektirte, daß es vom Gedanken des Seyns zu dem des Nichts über-, und von diesem zu jenem zurückgegangen sey, und wenn es nicht diese *feine* Bewegung als das Uebergegangensеyn des Seyns *selbst* in Nichts und des Nichts *selbst* in Seyn betrachtete (Vgl. Ueber Princ. ꝛc. S. 89 f.). So erst kommt es zu dem zweiten reinen Gedanken, zum Begriff des Werdens. Durch beständige Wiederholung desselben Verfahrens, das H. freilich nicht ausdrücklich bemerklich macht (das aber z. B. in Erdmanns Grundr. d. Logik offen hervortritt), entstehen dem Denken alle übrigen Begriffe oder Denkbestimmungen.

Diese Reflexionen *muß* nun aber das Denken keineswegs machen, — ihre *Nothwendigkeit* ist wenigstens nirgend dargethan, — es *könnte* vielmehr sehr oft auch *andre* Reflexionen anstellen. Anstatt z. B. darauf zu reflektiren, daß das Seyn als das einfache unbestimmte Unmittelbare zugleich Nichts sey, könnte es mit mehr Recht die Reflexion machen, daß das einfache unbestimmte Unmittelbare nur die Negation des unterschiedenen, bestimmten Vermittelten, d. i. des Etwas sey, und daher der Begriff des Seyns den des Etwas zu seiner Voraussetzung habe. Doch gesetzt auch, die Reflexionen wären stets richtig und nothwendig, so ergiebt sich doch zur Evidenz, daß, da der dialektische Proceß nur durch dies beständige *Reflektiren* zu Stande kommt, das Denken *selbst* dieser Proceß nicht *ist*, nicht *selbst* in ihn *eingeht*, sondern ihn vielmehr *macht*, ihn und seine Momente, die Denkbestimmungen, *producirt* als seinen Inhalt, den es von sich selber und seiner reflektirenden Thätigkeit nothwendig unterscheidet. Denn obwohl das Denken angeblich *sich selbst* als das reine Seyn faßt oder bestimmt, so ist es doch, wie gezeigt, nicht dies reine *Seyn*, das sich zum Nichts fortbestimmt oder in Nichts übergeht, sondern das *Denken* ist es, das auf seine Bestimmtheit als reines Seyn *reflektirend* und damit von ihr sich *unterscheidend*, den Uebergang *macht*. Es kann mithin nicht gesagt werden, daß die absolute logische Idee, das letzte Resultat der Reflexionen des reinen Denkens, letzteres selbst sey

in der vollendeten Selbſtbeſtimmung ſeiner ſelbſt als reines Denken. Sondern die logiſche Idee und weiter ihr Sichentlaſſen als Natur, ihre Entwickelung zum Geiſte ꝛc., iſt nur der Inhalt des Denkens, den es zwar (angeblich) ſich ſelbſt erzeugt, dem es aber, wie das Producirende ſeinem Produkte, ſelbſtändig gegenüberſteht.

Sonach kann aber auch nicht behauptet werden, daß es die objektive Natur jener Gegenſätze, von denen wir ausgingen, ſey, ſelbſt ſich aufzuheben, in einander überzugehen und dialektiſch zur abſoluten Identität ſich zu vermitteln; ſondern unſer reflektirendes Denken macht die Uebergänge und die Vermittelung. Und da dieſes Reflektiren ein rein ſubjektives Thun, ſein Reſultat, die Denkbeſtimmungen und ihr Entwickelungsproceß, nur ſein ſubjektives, ſelbſtgemachtes Produkt iſt, ſo kann von der Objectivität der Denkbeſtimmungen überhaupt gar nicht die Rede ſeyn. Daß ein Objektives, Anſichſeyendes, welches nicht bloß Produkt meines reflektirenden Denkens ſey, überhaupt nur gedacht werden müſſe, iſt durch dieſe Dialektik in keiner Art dargethan, und noch viel weniger mithin, daß ein ſolches Objektive mit meinem ſubjektiven Denken und ſeinem Inhalte an ſich identiſch ſey oder zur Identität mit ihm ſich vermittele. Es ergiebt ſich im Gegentheil zur Evidenz, daß die Hegelſche Dialektik, weit entfernt, die Objektivität der Denkbeſtimmungen als denknothwendig zu erhärten, vielmehr ſelbſt nur möglich iſt, ſofern die Denkbeſtimmungen rein ſubjektiver Natur ſind. Denn nur dadurch, daß dieß reflektirende Denken die Denkbeſtimmungen zunächſt ſelbſt erzeugt, ſie ſodann durch dieſelbe Reflexion wieder aufhebt oder übergehen läßt, und dem Reſultate den Namen einer neuen Denkbeſtimmung giebt, — nur dadurch vermag es den ſ. g. dialektiſchen Fortgang zu gewinnen, d. h. überhaupt aus der Stelle zu kommen.

Wäre nun dieß Verfahren von innerer Nothwendigkeit durchdrungen und getragen, ſo hätte es bei einem Inhalte, den das Denken ſich ſelbſt erzeugt, ſeine volle Berechtigung. Allein einerſeits fehlt dieſe innere Nothwendigkeit, andrerſeits iſt, wie gezeigt, die angebliche Selbſterzeugung des Inhalts in Wahrheit eine bloße Illuſion des einſeitigen Idealismus, die er nicht einmal durchzuführen vermag, ohne den Inhalt der Erfahrung, den er vorausſetzt, beſtändig zu Hülfe zu rufen. In Wahrheit werden auch

nicht einmal die ſ. g. reinen Gedanken (die logiſchen Kategorien) durch das menſchliche Denken ſelbſt und allein hervorgebracht. Damit aber fällt die Hegelſche Methode in ſich ſelbſt zuſammen. Hinſichtlich eines Inhalts, der nicht durch das Denken allein, ſondern nur durch ein Zuſammenwirken deſſelben mit einem Andern, Selbſtändigen außer ihm, ſich erzeugt, hat ſie nicht nur keine Berechtigung, ſondern gar keinen Sinn. Denn über einen ſolchen Inhalt hat das Denken allein gar keine Macht; einen ſolchen Inhalt kann und darf es nicht eigenmächtig in dialektiſchen Fluß verſetzen und durch ſelbſtgemachte Reflexionen zu einem Gewebe ſich gegenſeitig verſchlingender Glieder verſpinnen wollen.

Allein in Wahrheit, wenn auch im Widerſpruch mit ſeinen eignen Worten, ſetzt H. ſelbſt voraus, daß alle die Begriffe, die er entwickelt, durch das Denken im Vereine mit der Erfahrung bereits gewonnen, bereits vorhanden ſind. Er will nur zeigen, daß der Verſtand durchaus Unrecht thut, dieſe Begriffe auseinanderzureißen, und als ſich gegenſeitig ausſchließende, in ihrem Zuſammentreten ſich widerſprechende (contradictoriſche) Beſtimmungen zu betrachten. Und nach dieſer negativen Seite hin hat H. vollkommen Recht. Es iſt das große Verdienſt ſeiner Logik, von vielen jener Begriffe durch meiſt ſchlagende Reflexionen unwiderleglich gezeigt zu haben, daß ſie nicht auseinandergehalten werden können, ſondern ſich gegenſeitig fordern, und, Einer vom Andern getrennt, vielmehr gerade in einander umſchlagen (wofür das evidenteſte Beiſpiel der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen gewährt.) Aber das Verdienſt dieſes Nachweiſes wird ſogleich geſchmälert und ſo gut wie vernichtet durch die unſtatthaften Conſequenzen, die H. daran knüpft. Denn daraus z. B. daß das (poſitive) Unendliche, dem Endlichen abgeſondert gegenüber, ſelbſt zum bloß Endlichen herabſinkt, folgt noch keineswegs, daß das Unendliche in das Endliche übergeht oder ſich aufhebt, eben ſo wenig als das Endliche durch Selbſtaufhebung je unendlich werden kann. Es kann dadurch vielmehr nur im Unendlichen enden, d. h. zum Momente des poſitiv Unendlichen werden. Es folgt alſo auch nur, daß das Endliche ſeinem Weſen und Begriffe nach nicht ſelbſtändig dem Unendlichen gegenüber, ſondern nur als Moment des Unendlichen, als von ihm geſetzt, umfaßt, bedingt und beſtimmt, gedacht werden kann. Die Aufhebungstheorie iſt durchaus unbegründet. Es folgt mithin auch nicht,

daß die Kategorien zu Momenten der Einen absoluten Idee sich vermitteln, und noch weniger, daß diese Idee das Absolute, Gott selbst in seinem reinen Ansich sey. Es folgt insbesondere nicht, daß der Dialektik dieser Begriffe, wäre sie auch überall richtig, irgend welche Objektivität zukomme. Dazu müßte vor allen Dingen erst die Existenz (Denknothwendigkeit) eines Objektiven, Realen überhaupt, demnächst die Objektivität jener Begriffe selbst dargethan seyn. Aber eben darin erscheint das Hegelsche System völlig grund- und bodenlos, daß es gerade dasjenige, was die Philosophie zuerst und vor Allem festzustellen hat, die denknothwendige Realität eines Objektiven außer meinem subjektiven Denken, nicht darthut, sondern ohne weiteres voraussetzt.

Was ist nun nach Allem das Princip der Hegelschen Philosophie und das Resultat unserer Kritik in einfachen, runden Worten? — Das Princip ist offenbar das Denken, sofern es nothwendig in der Form des Begriffs, d. h. in der Hegelschen Methode, denkt, und kraft dieser Form als vernünftiges Denken alle seine Bestimmungen sich selbst giebt, allen Inhalt, die ganze Weltanschauung, das Universum des Wissens, aus sich selbst erzeugt, und in systematischer Form als Wissenschaft entwickelt. Dieses Denken ist das absolute Denken, das aber zugleich das menschliche, mein Denken ist, sofern dasselbe in der Menschheit durch den Proceß der Weltgeschichte (als Bildungsproceß des Bewußtseyns gefaßt, wie ihn die Phänomenologie darstellt) zu seiner Wahrheit, d. i. zum Bewußtseyn seines mit dem Absoluten identischen Wesens sich erhoben, im einzelnen Subjekte diesen Prozeß reproducirt und damit zum Selbstbewußtseyn sich gesteigert, zugleich aber durch eben diesen Proceß von aller Subjektivität, aller Willkühr und Particularität sich gereinigt hat. — Dieß ist der Kern der Hegelschen Weltanschauung. Damit hat nun H. allerdings die Ideen Schellings nicht nur wesentlich modificirt, sondern auch auf einen klaren, verständlichen Ausdruck gebracht; damit hat er zugleich den halben, unvollendeten Idealismus Fichtes durchgeführt und vollendet. Aber es ist ihm nicht gelungen, diese Weltanschauung als reale, objektive Wahrheit darzuthun. Sie bleibt eine bloße subjektive Meinung, theils weil sie nicht als nothwendig erwiesen, theils weil das ganze System principiell einseitiger, subjektiver Idealismus ist.

Nimmt man diesen Idealismus beim Wort, so löst er sich,

wie jeder einseitige Idealismus, unmittelbar in baaren Nihilismus oder was daſſelbe iſt, in leeren Formalismus auf. Denn da nach Hegel alle Denkbeſtimmungen, alle Begriffe, mögen ſie der Logik oder der Philoſophie der Natur und des Geiſtes angehören, nur Momente des dialektiſchen Proceſſes der abſoluten Methode ſind, und da nichts iſt als das abſolute Denken und ſeine Beſtimmungen; ſo wird ſchlechthin Alles von der Methode abſorbirt. Es giebt nichts als die Methode, eine leere Bewegung ohne ein Sichbewegendes, lauter Prädicate ohne ein Subjekt. Die Methode iſt das Abſolute, und das Abſolute nichts als die Methode. Denn wäre das Abſolute nicht ſchlechthin einerlei mit dem leeren, bloß formalen Proceſſe der dialektiſchen Bewegung, wäre es das Subjekt, das in dieſen Proceß einginge, das ſich in ihm bewegte, ſo müßte es der Methode gemäß als Abſolutes ſich ſelbſt aufheben und in ſeinen Gegenſatz, das Relative, übergehen. Das thut es aber nicht: — denn wie könnte das Abſolute ſich ſelbſt aufheben! — vielmehr ſind es nur ſeine Momente (Prädikate), das Seyn, das Nichts, das Werden ꝛc., die den dialektiſchen Proceß durchlaufen. Es ſelbſt ſoll die concrete Einheit dieſer Momente ſeyn. Allein ihre Einheit iſt eben nur ihre dialektiſche Bewegung, — die Methode. Was das Subjekt dieſer Bewegung ſey, iſt mithin ſchlechterdings nicht zu ſagen; man weiß nicht einmal, wie die ſich bewegenden und aufhebenden Denkbeſtimmungen zuletzt zu Momenten oder Prädicaten der abſoluten Idee werden ſollen, da doch das Subjekt unmöglich aus ſeinen Prädikaten, das Ganze aus ſeinen Gliedern reſultiren kann. Gleichwohl ſoll das Abſolute nur «als Reſultat» wahrhaft Abſolutes ſeyn. Aber zu einem Reſultate kann es wiederum niemals kommen. Denn wenn die dialektiſche Bewegung je zu einem Ziele gelangte, wenn die Vermittelung, das Uebergehen und Umſchlagen, je in ein letztes, unwandelbares Reſultat ſich aufhöbe, ſo hörte eben damit Leben, Vernunft, Geiſt, auf zu ſeyn. Denn ihre Weſenheit beſteht nur in der dialektiſchen Bewegung. Außerdem wäre das angebliche Reſultat ſchon darum nur ein willkührliches Abbrechen des Proceſſes, weil nichts dafür bürgt, daß es in Wahrheit das Letzte und Höchſte ſey.

Das wahre Reſultat iſt ſonach vielmehr ein Proceß ohne Reſultat, eine Bewegung ohne Ziel, ein Thun ohne That, d. h. eine leere, nichtige Bewegung, ein leeres, nichtiges Thun.

Schluß.

Die gegenwärtigen Bestrebungen der Philosophie.

Ueberblicken wir zum Schluß noch einmal die Phasen, welche die letzte große Hauptepoche der neueren Philosophie, die wir mit dem Namen des Dialekticismus bezeichnet haben, durchlaufen hat.

Kant hatte die ihm vom Skepticismus überlieferte Frage: worauf beruht unser Wissen und was wissen wir? dahin beantwortet: unser Wissen im engern Sinne (im Gegensatz zum Glauben) ist nur Wissen, sofern es auf dem Erkennen beruht. Unser Erkennen aber ist 1) durch die Sinnlichkeit bedingt, d. h. durch die Empfindungen und Wahrnehmungen eines Objektiven, Realen außer uns, die durch dieß Objektive selbst, durch das Ding an sich, vermittelt sind. Diese unsere Empfindungen liefern uns indessen nur den Denkstoff, und zwar als eine mannichfaltige, chaotische Masse von Empfundenem, die erst unser Denken zu formen, in die es erst Bestimmtheit, Einheit, Ordnung zu bringen hat. Unser Erkennen ist daher 2) durch die unserm Geiste ursprünglich immanenten und insofern aprioriſchen, aber darum auch nur subjektiven Formen der Anschauung und des Verstandes bedingt: durch diese erst wird das Empfundene, Wahrgenommene zum geordneten, in sich gegliederten Ganzen der Erfahrung. Eben darum aber reicht unser Wissen nicht nur nicht über die Erfahrung hinaus, sondern hat es auch nur mit Erscheinungen zu thun. Denn einerseits ist das, was vermittelst jener aprioriſchen Formen gewonnen wird, nur unsere subjektive Zuthat; andrerseits ist der Stoff, den uns die Sinne zuführen, nicht das Objektive selbst, das Ding an sich, sondern nur wie es uns in unsern Empfindungen und Wahrnehmungen, also in einem bloß subjektiven Medium, sich darstellt. Wir wissen also nur von unsern eignen Empfindungen und unsern daraus geformten Vorstellungen und Begriffen.

Da Kant die Denknothwendigkeit eines Realen außer uns nicht dargethan hatte, da das Resultat seiner Philosophie vielmehr ergab, daß wir von einem solchen schlechthin nichts wissen können, so war es ganz consequent, daß Fichte das s. g. Ding an sich ebenfalls für ein nur subjektives, wenn auch nothwendiges Moment des Denkens, — für das vom Ich (Denken) selbst ursprüng-

lich vor allem Bewußtſeyn geſetzte Nicht-Ich erklärte, d. h. wenn er das Wiſſen und Bewußtſeyn aus dem urſprünglichen, vor allem Bewußtſeyn vorhergehenden Akte des Ich, durch den es ſich ſelbſt ein Nicht-Ich entgegenſetzt, herleiten wollte. Daraus ergab ſich ſein ſubjektiver Idealismus, die erſte Geſtalt ſeines Syſtems.

Herbart dagegen erachtete es für willkührlich und widerſprechend, über das Bewußtſeyn und über das erſte, unmittelbar in ihm Gegebene, ohne das es ſelbſt nicht möglich ſey, und das ſich uns unwiderſtehlich aufdringe, hinausgehen zu wollen. Er hielt ſich daher an dieß Gegebene, ſuchte es zunächſt auf ſeinen reinſten, einfachſten, allgemeinen Ausdruck zurückzuführen, um es ſodann zur Würde eines wiſſenſchaftlich Gewußten zu erheben dadurch, daß er es mit den Anforderungen des Denkens zu vermitteln, und theils die Widerſprüche, die es enthalte, zu beſeitigen, theils die Vorausſetzungen, die es fordere, aus ihm ſelbſt zu entwickeln ſuchte. So glaubte er das Gegebene (Reale) mit dem Denken (dem Ideellen) vermittelt, ein wahres Wiſſen gewonnen zu haben.

Allein dieß Gegebene war doch immer nur unſere Empfindung, Wahrnehmung, Vorſtellung eines Objektiven, Realen außer uns. Wie dieß Objektive außer uns zu einem Subjektiven in uns, dieß Reale zu einem Idealen, zu einem Empfundenen, Wahrgenommenen werden könne, — auf dieſe Frage das Problem zurückgeführt, und die erſte verſtändliche Antwort darauf gegeben zu haben, iſt Schellings großes Verdienſt. Er ging dabei auf den Fichteſchen Grundgedanken ein. Aber anſtatt das erſte Hervortreten der Differenz des Subjektiven und Objektiven (des Ich und Nicht-Ich) aus ihrer urſprünglichen Identität in das menſchliche Denken (Ich) als deſſen erſten unvordenklichen Urakt zu verlegen, faßte er vielmehr das Abſolute als die urſprüngliche abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen (als das urſprüngliche Ich = Ich = Nicht-Ich), und machte demnächſt verſchiedene Verſuche, daſſelbe in einen Prozeß der Selbſtentwickelung und Selbſtverwirklichung zu verſetzen, in welchem eben ſo ſehr die an ſich ſeyende Identität des Idealen und Realen, als ihre Differenz für das menſchliche Bewußtſeyn, ihr Recht und ihre Erklärung fände. Das Abſolute in dieſem Sinne ſollte nun aber nur Gegenſtand der unmittelbaren intellektuellen Anſchauung ſeyn, auf ihr alſo — die ſich nicht mittheilen laſſe, ſondern die man urſprünglich haben oder in die man durch einen abſoluten Akt ſich

erheben müſſe, — ſollte allein alles wahre Wiſſen beruhen. Daß das Abſolute als die abſolute Vorausſetzung alles Seyns und Wiſſens gedacht werden müſſe, und wie daſſelbe einen Entwicklungsproceß jener Art durchmachen könne, vermochte Schelling nicht nachzuweiſen.

Dieſen Nachweis ſetzte ſich Hegel zum Ziel ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen. Wie er in der Ausführung derſelben die Schellingſche Weltanſchauung weſentlich umgeſtaltete, liegt offen zu Tage, und braucht nicht noch ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Allein indem er zu jenem Behufe den Fichteſchen Ausgangspunkt wieder aufnahm, fiel er, anſtatt denſelben, wie er dachte, zu überwinden, nur um ſo tiefer in den einſeitigſten Idealismus zurück, — wie wir ſo eben gezeigt haben.

Damit war der Kreislauf des Dialekticismus vollendet: er war in ſeinen Anfang zurückgekehrt; das Reſultat, anſtatt den Realismus mit dem Idealismus zu verſöhnen, war vielmehr die Selbſtapotheoſe des letzteren, und damit in Wahrheit der ſchroffſte Zwieſpalt beider, — d. h. der Dialekticismus, ſofern er ſeinem Weſen nach auf die Verſöhnung beider ausging, iſt bis jetzt überhaupt ohne Reſultat geblieben.

Das πρῶτον ψεῦδος — wie hoffentlich aus unſerer Darſtellung zur Evidenz hervorgeht — lag einfach darin, daß man eine Vermittelung des Idealen und Realen unternahm, ohne zuvor auch nur mit Einem Worte die Exiſtenz eines Objektiven ſelbſt, eines wahrhaft Realen außer unſerm Denken, dargethan, als denknothwendig nachgewieſen, und den Begriff deſſelben feſtgeſtellt zu haben. So hatte man gleichſam die Rechnung ohne den Wirth gemacht: das, was vermittelt werden ſollte, exiſtirte, wenigſtens zur Hälfte, philoſophiſch noch gar nicht; das Reale, von dem man redete, wurde entweder dogmatiſtiſch vorausgeſetzt, oder war ſelbſt nur eine ſubjektive Vorſtellung. Die Vermittelung mußte daher ebenfalls ſubjektiv idealiſtiſch oder willkührlich dogmatiſtiſch ausfallen. Der Zwieſpalt der Urprincipien alles Seyns und Wiſſens blieb ungeſchlichtet.

Die Gegenwart fühlt mit jenem untrüglichen Inſtinkte, der den Schritt der Weltgeſchichte leitet, das Ungenügende der gewonnenen Reſultate. Der Kampf zwiſchen Realismus und Idealismus iſt daher mit neuer Gluth ausgebrochen, und wird gleichzeitig auf faſt allen Gebieten des Lebens geführt. Der Staat ſtreitet

für das hiſtoriſche (reelle) Recht ſeiner bisherigen Geſtaltung gegen das (ideelle) Vernunftrecht und ſeine Anſprüche auf Fort- oder Umbildung des Beſtehenden. Die Kunſt ſucht aus den Banden der ſubjektiv-idealiſtiſchen Romantik ſich zu befreien, und Theil nehmend an den lebendigen Intereſſen und Tendenzen der Zeit, einen neuen Körper für die Seele der Schönheit zu gewinnen. Die ſ. g. exakten Wiſſenſchaften haben ſich losgelöſt aus dem Verbande mit der Philoſophie, und glauben ſelbſtändig, durch bloße Beobachtung, ohne Einmiſchung von Gedanken und Begriffen, den Boden der compakten Realität beackern zu müſſen, unbekümmert, ob es einen Geiſt giebt und wie zu ihm das Reale ſich verhalte. Religion und Theologie ſind in ſich ſelbſt und mit der Philoſophie zerfallen. Der Glaube kämpft für die Realität ſeines Inhalts gegen den philoſophiſchen und unphiloſophiſchen Unglauben, der theils dieſen Inhalt leugnet, weil er nicht real genug, nicht mit Händen zu greifen iſt, theils ihn in Mythen, in ſubjektive Vorſtellungen verflüchtigt, weil jede poſitive Religion an ſich nur Entwickelungsmoment des menſchlichen Geiſtes, nur deſſen Natur und Weſenheit ausdrücke.

Derſelbe Gegenſatz verwickelt das Reich der Philoſophie in Parteiung und Bürgerkrieg. Unter den ausgebildeten, fertigen Syſtemen ſtehen beſonders das Hegelſche und das Herbartſche ſich ſchroff gegenüber, jenes um die Fahne der «Idee», dieſes um das Banner des «Realen» ſeine Anhänger verſammelnd. Beide Feldlager aber ſind wieder in ſich ſelbſt geſpalten. Die ſ. g. rechte Seite der Hegelſchen Schule wünſcht und glaubt mit dem Poſitiven, Realen in Staat und Religion ſich friedlich zu vertragen; die linke dagegen folgt rückſichtslos dem innern Zuge, dem eigentlichen Geiſte des Syſtems, und negirt alle Realität, die ihrem Götzen, dem Begriffe, nicht genehm iſt, auch darin dem Principe des Syſtems (der Methode) getreu, daß ſie in ihrem Extreme in das gerade Gegentheil des Idealismus umſchlägt; während ein ohnmächtiges Juste-milieu vergeblich die ſich ſcheidenden Elemente zuſammenzuhalten ſucht: durch Strauß, Feuerbach, B. Bauer iſt der Bruch unheilbar geworden. — Einer ähnlichen Spaltung geht die Herbartſche Schule entgegen; nur iſt dieſelbe hier noch nicht zum offnen Ausbruch gekommen, ſondern bereitet ſich erſt vor in den Beſtrebungen Derjenigen, die dem Syſteme eine Religionsphiloſophie vindiciren wollen: dieſe müſſen nothwendig das Prin-

cip oder vielmehr die Principien deſſelben nicht nur revidiren, ſondern erweitern und zuletzt über ſich ſelbſt hinaustreiben.

Zwiſchen oder, wenn man will, über beiden ſucht Schelling, mit jugendlicher Rüſtigkeit den Kumpfplatz wieder betretend, eine neue vermittelnde Stellung einzunehmen, durch die er den Streit, wenn auch nicht ſchlichten, doch unſchädlich machen zu wollen ſcheint, indem er dem Idealismus und Realismus jedem ſein beſondres, getrenntes Gebiet zuweiſt, und ſie ſo weit auseinanderhält, daß ſie ſich gegenſeitig nicht erreichen können. Die Philoſophie ſoll nämlich, wie es ſcheint, Gott und Welt und Alles, was iſt, nicht mehr bloß in Gedanken conſtruiren, d. h. nicht mehr durch bloßes Denken, ſey es in intellektueller Anſchauung oder im dialektiſchen Begriffe, die Wirklichkeit erfaſſen zu können wähnen. Denn in der Selbſtentwickelung des Denkens erreiche ſie in Wahrheit nur ein Wiſſen um das bloße allgemeine Seynkönnen, um die denknothwendigen Vorausſetzungen, Bedingungen, Formen alles realen Seyns und Erkennens. Dieſes negative, weil von dem wahrhaft Realen nichts wiſſende Philoſophiren habe zwar inſofern ſein gutes Recht, als es die Vorausſetzung der poſitiven Philoſophie ſey. Aber es ſey eben auch nur Vorausſetzung derſelben und damit der wahren Erkenntniß. Die poſitive Philoſophie, die andre, vollendende, das wahre Wiſſen erſt gewährende Hälfte, habe die großen Thatſachen der Natur und der Weltgeſchichte, insbeſondere die Alles erſt erklärende Thatſache der Offenbarung, als die gegebene, unantaſtbare Realität zunächſt nur rein aufzufaſſen; demnächſt aber die Principien zu ſuchen, aus denen ſie ſich erklären laſſen. Die Philoſophie ſoll alſo nicht mehr, wie bisher, den wahren Inhalt und Werth der Realität nach ſich, ſondern umgekehrt ſich vielmehr nach jener richten und beſtimmen, ſich ſo weit ſtrecken und dehnen, daß ſie jene großen Thatſachen aufzunehmen, zu begreifen vermag. — In Feſtſtellung jener erklärenden Principien ſcheint indeß Schelling bisher ſich ſelber noch nicht genügt zu haben; er ſcheint noch in der Entwickelung, vielleicht noch im Suchen derſelben begriffen. Auch vermögen wir nicht zu errathen, welches Band die neue poſitive mit der ältern negativen Philoſophie verknüpfen ſoll.*)

*) Das Obige wollen wir überhaupt nicht als eine Beſtimmung oder Darſtellung, ſondern gleichſam nur als eine Divination des neuen Schellingſchen Standpunkts angeſehen wiſſen.

An Schellings Bestrebungen schließen sich zunächst alle Diejenigen an, welche, vom Hegelschen Systeme herkommend, das formale Princip des Dialekticismus im Allgemeinen anerkennen, aber nach der materialen Seite hin ihn neu zu begründen, auf einen höheren Standpunkt zu erheben, und so zur befriedigenden Lösung seines Problems geschickt zu machen suchen. So will namentlich J. H. Fichte durch Hinzufügung einer eigentlichen Erkenntnißtheorie mit dem Range einer philosophia prima zunächst den einseitigen Idealismus Hegels corrigiren. Demnächst soll eine logische Metaphysik oder Ontologie die denknothwendigen Formen (Kategorien), aber nur als Formen, als formale Voraussetzungen und Bedingungen alles Seyns und Wissens, dialektisch entwickeln. Aber diese Ontologie, anstatt wie bei Hegel in der absoluten logischen Idee als dem reinen Ansich des Absoluten selbst zu gipfeln, soll vielmehr nur zu einer speculativen Theologie überführen, und diese erst soll den wahren Begriff des Absoluten in der Idee des selbstbewußten, persönlichen Gottes, und damit den Anfangs-, Mittel- und Endpunkt der Speculation, die absolut-principielle Idee feststellen, welche, wie sie durch die Thatsache des Weltdaseyns, insbesondere durch eine ausgeführte Teleologie, als deren absolute Voraussetzung nothwendig gefordert werde, so ihrerseits allein diese absolute Thatsache begreiflich zu machen, das Räthsel der Welt zu lösen vermöge. —

Zu diesem Ziele hin begleiten den befreundeten Forscher Weiße, Fischer, Sengler, Chalybäus u. A., Jeder auf eignem Wege und mit selbstständiger Thätigkeit im edlen Wettkampfe die Palme des Sieges zu erringen strebend. Dasselbe ist im Allgemeinen von Braniß zu sagen; nur daß er hinsichtlich der Form seiner geistreichen Constructionen noch selbstständiger und freier von den Einflüssen der Hegelschen Methode sich erhält, eben damit aber mehr dogmatistisch willkührlich verfährt. —

Während diese älteren Denker mit sicherem Schritte die Bahn verfolgen, auf welche der Entwickelungsprozeß der neueren Philosophie hinzuweisen scheint, suchen die Jüngeren, die der Gährung der unmittelbaren Gegenwart näher stehen, theils neue Pfade aufzufinden, theils die früheren neu zu ebenen, oder ältere Fundamente umzubauen und neu zu befestigen.

So will L. George (Princip und Methode d. Philos. ꝛc. Berl. 1842) die Principien oder vielmehr die Methoden Hegels

und Schleiermachers zur concreten Einheit eines neuen Princips vermitteln, welches die Wahrheit beider enthalten soll, ohne ihre Einseitigkeit zu theilen. Die Eigenthümlichkeit desselben besteht vornehmlich darin, daß an die Stelle der Trichotomie der Hegelschen Methode ein neuntheiliger Rhythmus des dialektischen Processes tritt. Das Gebäude, das daraus hervorgeht, obwohl nicht ohne bedeutenden Scharfsinn aufgeführt, erscheint indeß eines Theils zu künstlich, andern Theils involvirt der Fortschritt vom ersten Gliede zum zweiten, von der absoluten Thesis zur absoluten Antithesis, welche beide nicht deducirt, sondern gleichsam durch Divination nur gefunden werden, offenbar eine Willkührlichkeit, die auf dem Boden der Philosophie keinen Platz haben darf.

Const. Frantz (Grundz. d. wahren u. wirkl. absoluten Idealismus. Berl. 1843) sucht dagegen das alte Schellingsche Princip der intellektuellen Anschauung mit den gegenwärtigen Anund Absichten des Meisters zusammenzuschmelzen. Der absolute Idealismus — die wahre Philosophie — ist nach ihm eine Philosophie des Lebens, hat das wirkliche Leben zu seinem Inhalte, während alle sonstige Philosophie in der Abstraktion vom Leben bestehe. Die Darstellung desselben sey daher Entwickelung, Entstehen lassen der Sache, aber so daß die Entstehung als solche hervorleuchte. Die Philosophie habe keine andre Aufgabe, als das Universum für die Anschauung entstehen zu lassen, wobei sie des Beweises, daß da sey, was sie entwickelt, weder fähig sey noch bedürfe. Denn dies sey das allgemeine Leben, in welchem Jeder selbst lebe, das Jeder empfinde, und das ihm so wenig zu beweisen sey, als daß er selbst lebt. Die Dialektik vermöge überhaupt nichts außerhalb der Metaphysik, d. h. außerhalb des reinen Idealismus. Hegel habe daher wohl das absolute Denken zum Begriffe des absoluten Geistes entwickelt, aber auch nur den Begriff desselben, nicht das Leben als Leben, nicht die Wirklichkeit, nicht die Genesis der Natur, des Staats, der Religion. Auf die Anschauung, auf die Intuition, die höchste Weise der Erkenntniß, die über aller Demonstration stehe, komme daher Alles an: sich in das Ganze hineinzuschauen, werde schlechthin gefordert. — Frantz beginnt demnach auch ohne weiteres mit dem Satze: «Da außer Gott nichts absolut ist, so ist Gott nur aus sich selbst zu erkennen, und ist zu erkennen, wie er sich selbst

erkennt; anders würde er nicht wahrhaft erkannt: denn sein Sicherkennen ist sein Seyn (— bekannte Sätze der ältern Speculation Schellings —). Nun ist aber alle Erkenntniß des Ichs, seiner letzten Form nach, Anschauung seiner selbst, also daß, was das Ich nicht selbst ist oder wozu es sich nicht macht, auch nicht erkannt werden kann. Somit kann das Ich nur Gott erkennen, indem es sich an Gott aufgiebt, sich schlechthin in Gott setzt, welches für den Anfang der Philosophie schlechthin gefordert werden muß.» Von diesem postulirten Punkte aus wird dann weiter angeschaut, natürlich lauter Wirkliches, lauter Leben und wirkliches Entstehen. Später indeß scheint sich Frantz doch besonnen zu haben, daß die bloße Versicherung: diese Anschauung ist Wirklichkeit, jene nicht, noch keine Philosophie ist, und daß die Forderung, sich schlechthin an Gott hinzugeben, um ihn zu erkennen, einen Widerspruch involvirt, da ich mich an nichts hingeben kann, ohne vorher bereits zu wissen, daß und was es ist. Nach späteren Erklärungen soll daher die Philosophie in zwei Haupttheile, in die construktive Philosophie, und die Erkenntnißlehre, zerfallen. Worauf es nämlich jetzt wesentlich ankomme, sey eine gründlichere Analyse des Bewußtseyns, als die der bisherigen Philosophie zur Basis diente. Um zu finden, was dem Bewußtseyn wesentlich sey, habe man gemeint, das Bewußtseyn müsse von Allem abstrahiren, sich als die reine Ichheit fassen. Allein diese Ichheit habe durch Fichte, Schelling, Hegel hindurch zur modernen Wissenschaft des Atheismus geführt. Anstatt im Anfang von Allem zu abstrahiren, müsse man vielmehr zur Anschauung des Universums sich erheben, und anstatt das Bewußtseyn auf die Ichheit zu reduciren, es vielmehr zum Gemeinbewußtseyn erweitern. Dann werde sich zeigen, wie sich im Bewußtseyn selbst etwas Ansichseyendes und ein Einwirken höhererer Faktoren ankündige, welches, im Bewußtseyn gegenwärtig, nicht für sich allein, sondern in stetiger Wechselwirkung mit der menschlichen Freiheit sich bewege, so daß der ganze Inhalt des Bewußtseyns als ein Produkt zweier Kräfte sich darstelle. Aus dieser Identität des Ansichseyenden und des Freien entstehe dann für die Philosophie die doppelte Aufgabe, vom Absoluten auszugehen und von ihm zu den Gestaltungen des Bewußtseyns fortzuschreiten, und umgekehrt vom Bewußtseyn auszugehen, um es in seine positiven Grundlagen einzuführen und damit zum Abso-

luten zurückzukehren, — jenes die conſtruktive Philoſophie, dieſes die Erkenntnißlehre. — In dieſen Erklärungen ſpricht ſich ein richtiger Inſtinkt aus für das, was der Philoſophie gegenwärtig noth thut. Wir ſind daher begierig zu ſehen, wie Hr. Frantz ſeinen Plan, namentlich ſeine Erkenntnißlehre, durchführen wird. Denn daß das Abſolute doch erſt *erkannt*, ſeine Idee und ihre abſolute Wahrheit feſtgeſtellt ſeyn muß, ehe philoſophiſch von ihm ausgegangen werden kann, bedarf wohl keiner Erinnerung. —

J. F. *Reiff* (Der Anfang d. Philoſ. Stuttg. 1840. D. Syſt. d. Willensbeſtimmungen ꝛc. Tüb. 1842. §. 1—7.) geht auf Fichtes urſprüngliches Princip, auf den Urakt der Selbſtunterſcheidung in Ich und Nicht-ich (Gegebenes) und die Aufhebung derſelben zur Identität zurück. Man muß ihm zugeſtehen, daß er Fichte's Sätze in eine neue, bündigere, prägnantere Form gebracht und in der Handhabung des Princips Proben ungewöhnlichen Scharfſinns gegeben hat, — wäre nur das Princip wirklich als *Princip*, als ſich ſelbſt begründender Grund und Quell alles Wiſſens ausgewieſen, wäre nur *dargethan*, daß die Philoſophie in ihrer Grundbeſtimmung «reine Vorausſetzungsloſigkeit» oder ihr Anfang «Abſtraktion von allem Gegebenen» ſey, wäre nur dieſe Abſtraktion, das reine, durchaus *leere*, *nichtsdenkende* Denken (Ich) überhaupt möglich, und wäre nur damit nicht gerade das Gegebene, von dem abſtrahirt wird, die Vorausſetzung, die negirt wird, ſelbſt *vorausgeſetzt*, ſo daß das Gegebene vielmehr die *Vorausſetzung* der Philoſophie ſeyn würde, die ſie nur dadurch aufheben könnte, daß ſie ſelbſt das Gegebene (Objektive — Reale) als *denknothwendige* Bedingung des menſchlichen Denkens *erwieſe*. Jedenfalls wird Reiff, wenn er ſich ſelbſt verſteht, einräumen müſſen, daß er mit ſeinem Principe nicht um ein Haar breit über den alten, einſeitig ſubjektiven Idealismus Fichtes hinauskommt.

Lotze (Metaphyſik. Leipz. 1841.) erneuert mit Geiſt und in origineller Begründung und Durchführung den Kantiſchen Gedanken, die Metaphyſik auf die Ethik zu baſiren. Er ſetzt zunächſt mit Kant und Herbart das *Gegebene* voraus, ohne ſich näher darüber zu erklären, was es damit für eine Bewandtniß hat: von Gegebenem auf dem Wege der Unterſuchung zu Nichtgegebenem

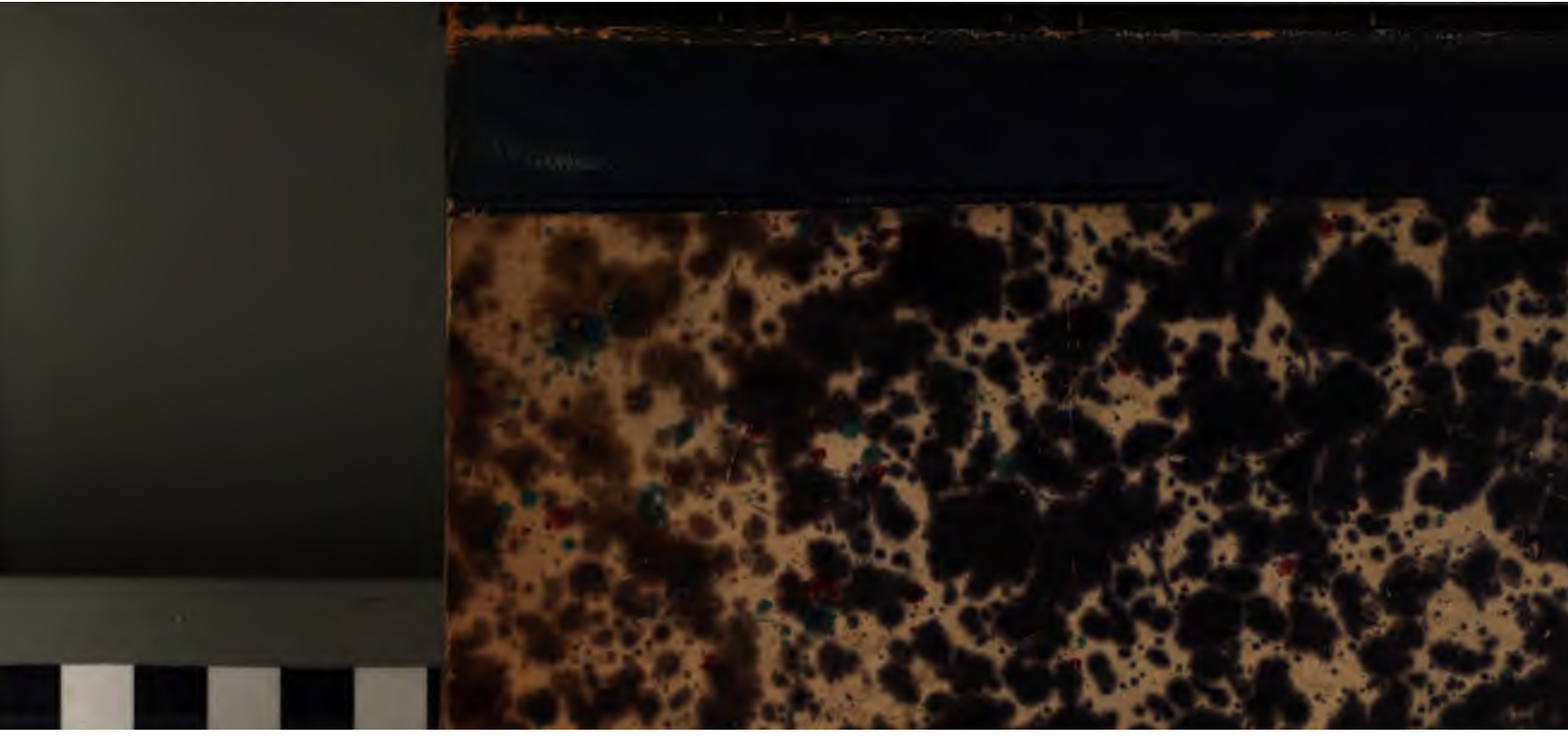
fortzuſchreiten, ſey überhaupt die Weiſe unſers Erkennens. Dies iſt ihm Thatſache des Bewußtſeyns. Zugleich aber haben wir in uns eine geſetzgebende Wahrheit als Maaß der Unvollſtändigkeit unſers Gedankeninhalts, durch die wir erſt zum Bewußtſeyn dieſer Unvollſtändigkeit kommen, und dadurch zu Unterſuchungen angetrieben werden. Dies iſt die zweite Thatſache des Bewußtſeyns, die er vorausſetzt. Ueberall bei der Entſcheidung eines Zweifels, bei der Bildung einer Erkenntniß, iſt dieſe Maaßgebende Wahrheit der Grund der Frage. Sie iſt nun aber im Geiſte nicht gegenſtändlich enthalten, wie der übrige gegebene Inhalt ſeiner Erkenntniß, ſondern iſt in ihm nur als eine natürliche Thätigkeit, die wohl das ihr gemäße Einzelne, nicht aber ſich ſelbſt in ihrer eignen Beſtimmtheit zum Bewußtſeyn bringt. Die Geſetze dieſer Thätigkeit aus einem Mittel der Erkenntniß zum Gegenſtande derſelben, aus der natürlichen Thätigkeit des Geiſtes zum Inhalte ſeines Bewußtſeyns zu machen, iſt die Aufgabe der Philoſophie. Sie hat daher nicht, wie die übrigen Wiſſenſchaften, eine unvermittelte Satzung aufzuſtellen, ſondern innerhalb des Allen gemeinſamen Elementes der Erkenntniß die in der Meinung und Ahnung gegenwärtige Wahrheit zum Gegenſtande des Beſitzes zu machen, dem Gemüthe zu zeigen, was der Inhalt ſeiner ſelbſt iſt. Die erſte Bedingung nun, Klarheit in dieſem Gebiete zu bewirken, iſt die, nachzuforſchen, woher uns überhaupt der Gedanke einer Steigerung und einer Verſchiedenheit des Seyns kommt, durch die wir eine Scheidung des Werthvollen und des Gleichgiltigen beabſichtigen. Damit werden wir zu einer Unterſuchung geführt, die den Geiſt zur Verſtändigung über die Vorausſetzungen bringen ſoll, die er über die Natur und die Bedingungen alles Seyns macht. Dieſe Lehre hat ſtets unter dem Namen einer metaphyſiſchen Wiſſenſchaft die erſte Stelle unter den philoſophiſchen Unterſuchungen eingenommen. Demgemäß ſtellt Lotze die Metaphyſik an die Spitze des Syſtems; und es iſt dann der Verlauf dieſer metaphyſiſchen Unterſuchung, aus dem ſich ihm ergiebt, daß die Geſetze jener «Maaßgebenden Wahrheit», die über den Werth oder Unwerth alles Seyenden entſcheiden, ihrem tiefſten Grunde und Weſen nach die Urgeſetze der Sittlichkeit ſeyen. — So wahr und ſchön nun dieſer Gedanke iſt, ſo gewiß die ſittliche Bedeutung erſt allem Seyn einen Werth giebt, ſo gewiß ſind doch die

Geſetze der Sittlichkeit ſelbſt nur Ausflüſſe der allgemeinen, in unſerm Denken immanenten Denknothwendigkeit. Jene Maaß- oder Geſetzgebende Wahrheit in unſerem Geiſte, jene «natürliche (unwillkührliche) Thätigkeit», iſt nur ein andrer Name für die Denknothwendigkeit, ein Name, der inſofern nicht glücklich gewählt iſt, als damit die Wahrheit, deren Seyn und Weſen, deren Form und Inhalt feſtzuſtellen, das Ziel der Philoſophie iſt, rein dogmatiſtiſch vorausgeſetzt wird. Die Denknothwendigkeit iſt nun aber nicht bloß ſittlicher Natur, nicht bloß praktiſch, ſondern eben ſo ſehr theoretiſch; ſie entſcheidet nicht nur über den Werth alles Seyns, ſondern auch über die Gewißheit und Wahrheit ſeiner Erkenntniß. Und ſo gewiß Alles, was iſt, erſt in ſeiner Wahrheit erkannt ſeyn muß, ehe ſein Werth beſtimmt werden kann, ſo gewiß philoſophiſch das «Gegebene» ſelbſt erſt feſtzuſtellen iſt, ehe von ihm aus zum Nichtgegebenen fortgeſchritten, und Grund und Geſetz dieſes Fortſchreitens ermittelt werden kann; ſo gewiß muß die theoretiſche Philoſophie (die Erkenntnißlehre) der praktiſchen und damit der Metaphyſik in Lotzes Sinne nothwendig vorangehen. Der Grund und die Möglichkeit der Erkenntniß des Gegebenen und damit des Erkennens (Wiſſens) überhaupt, iſt nothwendig das erſte Problem der Philoſophie.

Trendelenburg (Logiſche Unterſuchungen. Berl. 1840.) ſtellt daher mit Recht dieſes Grundproblem der ganzen neueren Philoſophie, das, nachdem der Rauſch des abſoluten Wiſſens verflogen iſt, ſich von ſelbſt wieder vordrängt, an die Spitze ſeiner Unterſuchungen. Dieß erweckt ſchon ein günſtiges Vorurtheil für ſeine Schrift, die unſtreitig zu den bedeutendſten Erſcheinungen der philoſophiſchen Literatur der Gegenwart gehört. Er kritiſirt zunächſt die bisherigen Behandlungsweiſen der Logik, und zeigt mit unwiderſprechlicher Evidenz, daß die alte formale Logik leer, die dialektiſche (Hegelſche) Anſchauungslos und unbeſtimmt bleibe, während ſie in der angeblichen Selbſtentwickelung des reinen, Vorausſetzungsloſen Denkens doch zugleich die empiriſche Anſchauung ſtets vorausſetze und einmiſche. Die nächſte Aufgabe der Philoſophie ſey daher, ein Princip zu ſuchen, das als reine Grundthätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anſchauung führe. Während die übrigen Wiſſenſchaften auf ihrem Wege der Erkennt-

niß ruhig fortſchreiten, frage die Wiſſenſchaft als Philoſophie, wie bei Allem, ſo auch bei dem Erkennen ſelbſt nach den Gründen und der Möglichkeit deſſelben. Wie aber die Phyſiologie nur die Möglichkeit des Sehens in Betracht ziehen könne, nachdem ſie bereits eine Vorſtellung von der Sache überhaupt habe, ſo ſetze auch jene Frage eine Vorſtellung vom Erkennen bereits voraus. Dieſer Vorſtellung nach werde Alles, was als Gegenſtand des Erkennens gefaßt werde, eben damit als ſeyend betrachtet. Das Erkennen komme nur zu Stande durch eine Vermittelung des Denkens und des Seyns, oder dadurch, daß die unterſchiedenen Welten des äußern Seyns und des innern Denkens irgend wie ſich verbinden. Es ſey alſo zu fragen, wie Seyn und Denken zuſammenkommen? Seyen ſie unterſchieden, ſo könne dieß nur geſchehen durch ein beiden Gemeinſames, und zwar durch eine beiden gemeinſame, urſprünglich allgemeine und einfache Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit aber ſey keine andre als die Bewegung. Alles in der Natur ſey Bewegung, die Ruhe nur das Gegengewicht von Bewegungen oder der Punkt, in dem zwei entgegengeſetzte Bewegungen ſich aufheben. Aber auch im Geiſte, im Gebiete unſerer bewußten wie unbewußten Triebe, Vorſtellungen, Begriffe ꝛc., ſey Alles Bewegung und beruhe auf Bewegung. Erweiſe ſich ſonach die Bewegung als die ſchlechthin allgemeine, urſprüngliche, einfache Grundthätigkeit, ſo ſey eben dieß der Grund, warum ſie nur aus ſich ſelbſt zu erklären und zu begreifen ſey, nicht aber ſich zerlegen und mithin auch nicht definiren laſſe. Alle bisherigen Definitionen derſelben ſetzen das zu Definirende vielmehr voraus. — Dieß Alles wird mit großem Scharfſinn dargethan, und ſodann mit Hülfe des gewonnenen Reſultats zur Löſung des Problems der Erkenntniß geſchritten, und ſo zunächſt die theoretiſche Philoſophie zu begründen geſucht. — Allein ſo geiſtreich, gründlich und umſichtig auch die ganze Unterſuchung geführt iſt, ſo leuchtet doch unmittelbar ein, daß das zu Grunde gelegte Princip nur den Werth einer Hypotheſe hat. Das reale Daſeyn der Bewegung wie die reale Exiſtenz einer äußern, vom Geiſte verſchiedenen Welt iſt bloß empiriſch, dogmatiſtiſch, als Thatſache des Bewußtſeyns aufgenommen. Es iſt nicht einmal dargethan, daß die Bewegung in der äußern Natur und die in der geiſtigen Welt nothwendig dieſelbe ſey. Auch dieſes wird ohne Weiteres vorausgeſetzt. Die

Basis auf der das Ganze steht, ist also durchaus empirisch dogmatistisch.

Um die Reihe der Principien, zu denen die Philosophie jemals sich bekannt, vollzählig zu machen, geht L. Feuerbach bis auf den gemeinen Materialismus zurück. Es ist indeß nicht der Mühe werth, seine willkührlichen Versicherungen und unerwiesenen Behauptungen mit ihren Widersprüchen und Ungereimtheiten zu referiren, geschweige denn zu kritisiren. Feuerbach ist in der Leidenschaftlichkeit seines Hasses gegen alle Religion und alles Metaphysische, in der seine ganze Stärke besteht, jeder freien, philosophischen Forschung unfähig. Vom blinden Affekte getrieben, ist er das gerade Gegentheil eines Philosophen, ein zelotischer Dogmatiker, der statt Gründe zu geben, mit der Faust auf den Tisch schlägt, und stets den Sieg davon trägt, weil er stets dabei bleibt: Es ist doch so, wie und weil ich es behaupte. Er bleibe daher in Gottes Namen bei seinem Glauben: mit dem bloßen Glauben haben wir ohnehin nichts zu schaffen.

Wir haben überhaupt die Bestrebungen der genannten Denker, von denen viele, namentlich Fichte und seine Freunde, Trendlenburg, Braniß, alle Anerkennung verdienen, nicht erwähnt, um sie vor das Forum der Kritik zu ziehen. Wir würden ihnen damit Unrecht zu thun geglaubt haben. Denn was noch nicht fertig, noch Plan und Streben, im Werden und in der Entwickelung begriffen ist, kann billigerweise einer Principienkritik nicht unterworfen werden, da jedes Princip zugleich in seiner Ausführung zum Systeme sich zu bewähren und auszuweisen hat. Jedenfalls kann das, was noch der Zukunft angehört, in einer Geschichte und geschichtlichen Kritik keine Stelle finden. Wir haben vielmehr über die obige Reihe von Namen und Schriften, — die eben deshalb auch auf Vollständigkeit durchaus keinen Anspruch macht, — nur kurz referirt, theils um zu zeigen, daß der alte Streit zwischen Realismus und Idealismus noch keineswegs geschlichtet, das Problem der neueren Philosophie noch keineswegs gelöst ist; theils um darauf hinzuweisen, wie von allen Seiten wieder die Frage nach dem Principe der Philosophie hervorbricht. Die philosophische Gegenwart gleicht in der That dem Zeitalter kurz vor dem Auftreten Kants: die verschiedensten Richtungen wogen durch einander,